ISSN 2805-5896

Violencias de Género

Aportes interdisciplinarios

6

PATRICIA URUEÑA
HANS DE WIT
CÉSAR MOYA
ROBERTO CAICEDO
MARÍA ELENA ARANGO
ALBERTO GUERRERO
ZARAI GONZALÍA
DANIEL MOYA
ISDALIA ORTEGA
MARTHA GÓMEZ
REBEKAH YORK
GERMÁN MARÍN

RELEA
RED LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS ANABAUTISTAS

RED LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS ANABAUTISTAS
6

RELEA capítulo Colombia es una publicación semestral de la Red Latinoamericana de Estudios Anabautistas. En esta revista se ponen a disposición de las iglesias, organizaciones e instituciones afines, y cristianos interesados en la reflexión bíblica-teológica-pastoral los aportes de los miembros de esta Red. Los autores se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan la postura oficial de las iglesias.

Comité editorial de RELEA
César Moya (Colombia) / Coordinador
Carlos Martínez (México)
Willi Hugo Pérez (Guatemala)
Valeria Alvarenga (Brasil)
Pedro Stucky (Colombia)

Comité editorial de RELEA Colombia
Patricia Urueña
César Moya
Isdalia Ortega

Diagramación
DADO SIETE MULTIMEDIA
dadosietemultimedia@gmail.com
La publicación de esta revista es posible gracias a las contribuciones voluntarias de los miembros de RELEA Colombia

ISSN 2805-5896

2023 Red Latinoamericana de Estudios Anabautistas-RELEA
Barranquilla, Colombia
E-mail: relea.org1@gmail.com

RED LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS ANABAUTISTAS

Capítulo Colombia

Nº6

Violencias de Género

Aportes interdisciplinarios

BARRANQUILLA, COLOMBIA

2023

Contenido

CÉSAR MOYA **5**
Presentación

PATRICIA URUEÑA **9**
Contextualización de las violencias de géneros

HANS DE WIT **25**
Leer la Biblia juntos a través de los ojos de Jesús

HANS DE WIT **35**
Violencias de género, homosexualidad y Biblia

CÉSAR MOYA **49**
La Inclusión de los eunucos. Una Relectura de Mateo 19:12
en perspectiva de género

ROBERTO CAICEDO **65**
Violencia simbólica en la perícopa de la mujer sorprendida en adulterio

MARÍA ELENA ARANGO **79**
Contra la discriminación, la exclusión y las violencias de género,
el evangelio de la Paz

ALBERTO GUERRERO **89**
Teologías de paz, inclusión y exclusión

ZARAI GONZALÍA **103**
Mujeres y estado civil: construcciones sociales y relaciones
de género y poder en espacios eclesiales

DANIEL MOYA **117**
Cultura de paz, derechos humanos e Identidad de género: una relación
fundamental

ISDALIA ORTEGA **133**
Pedagogías para la enseñanza de género

MARTHA GÓMEZ **147**
Deconstruyendo armarios teológicos para liberar los Cuerpos

REBEKAH YORK **161**
Leyendo la Biblia como un acto de resistencia: el Papel de las mujeres de fe y los esfuerzos de construcción de paz en Colombia

GERMÁN MARÍN **173**
Yo no hice nada para ser así

Presentación

Este número de RELEA es producto de la reflexión que generó el Encuentro sobre *Violencias de Género* llevado a cabo en Quito, Ecuador, entre el 15 y el 18 de febrero de 2023, en el campamento Nueva Vida, con representantes de las distintas iglesias anabautistas de la zona andina y de Norte América. El Encuentro fue organizado por RELEA y el Movimiento de Mujeres Anabautistas Haciendo Teología desde América Latina-MTAL gracias al apoyo de la Red Menonita de Misión y los aportes académicos de la Mgtr. Patricia Urueña, la Mgtr. Martha Gómez y del Dr. Hans de Wit, a quienes agradecemos sus aportes sobre este tema tan sensible, que, aunque generó tensiones también enriqueció nuestra teología anabautista desde el sur y nos animó a valorar nuestra diversidad en medio de la unidad.

Reconocemos que el tema de violencias de género es bastante complejo y amerita acercamientos desde diferentes aristas del conocimiento científico. Por lo pronto, los acercamientos que se hacen en este número están dados desde las vivencias y los estudios de quienes escriben. Tales aportes se presentan con humildad y como una introducción a la temática, con la esperanza que provoque otros estudios y aproximaciones no sólo desde las áreas bíblica, teológica y pastoral sino también desde otras disciplinas.

Llama la atención que, aunque la convocatoria para este número se hizo para una amplia audiencia en América Latina y también norteamericana, la mayoría de quienes escriben son de Colombia. Hubiéramos querido una representatividad del pensamiento desde otras regiones de América Latina. Así mismo, el lector se dará cuenta que al menos la mitad de los artículos están en relación con la violencia contra las mujeres y unos pocos, incluyendo una entrevista, están relacionados con otras identidades sexuales o de género.

Debe tenerse presente que los(as) autores(as) no representan las posiciones de las iglesias nacionales ni de las congregaciones anabautistas. Por lo tanto, sus perspectivas no deben ser consideradas como absolutas y mucho menos como una declaración final de su denominación o de sus comunidades locales de fe. Igualmente, los testimonios presentados son perspectivas de quienes sufrieron la exclusión o se sintieron excluidos por su identidad sexual o de género.

El artículo que sirve de apertura al tema es de Patricia Urueña, *Contextualización de las violencias de géneros en algunos países de América Latina.* Este artículo presenta cómo las violencias de géneros afectan a los grupos vulnerables, especialmente a las comunidades LGBTIQ+, en algunos países de América Latina, con el fin de formular posibles respuestas y acciones de amor comprometidas con el Reino de Dios y con quienes sufren tales violencias. Para ello define sus determinantes, analiza las formas de violencias de géneros en los países de la zona andina, y formula pistas teológicas que nos animan en nuestra propia praxis como iglesias.

Luego, se presentan cuatro artículos que tienen en cuenta la perspectiva bíblica. Los dos primeros corresponden a lo expuesto por Hans de Wit en el Encuentro, el tercero a César Moya y el cuarto a Roberto Caicedo. El primero de de Wit, *Leer juntos la Biblia a través de los ojos de los demás: ¿el camino a seguir?* argumenta sobre la necesidad de relativizar nuestras propias interpretaciones de textos bíblicos y entender que todas nuestras lecturas son producto de personas vulnerables e imperfectas y que la violencia que se legitima con base en textos bíblicos no es "culpa" del texto sino de quien los lee y *usa*. En consecuencia, el texto puede ser utilizado para legitimar prácticas sociales de exclusión y humillación. El segundo, *Violencia de género, homosexualidad y Biblia* estudia de qué manera habla la Biblia sobre intimidad, afecto, amor entre dos personas teniendo en cuenta el contexto patriarcal greco-romano y la relación que existe entre sexo y poder. Con base en lo anterior trata de responder la pregunta acerca de si la Biblia prohíbe la homosexualidad, teniendo en cuenta algunas observaciones hermenéuticas de las lecturas *queer* y el mundo de las personas homosexuales cristianas lectoras de la Biblia. Su conclusión invita a que la lectura que hagamos conduzca a la vida y la inclusión de personas.

El artículo de Moya, *La inclusión de los eunucos, una relectura de Mateo 19:12 en perspectiva de género*, relee Mateo 19:12 desde una perspectiva de género. Para ello revisa algunos antecedentes sobre el tema, aborda lo que es el dimorfismo, el polimorfismo sexual, y el eunucoidismo. De la misma manera investiga sobre los eunucos en el contexto social del mundo bíblico y la percepción de Jesús sobre ellos. Como resultado del estudio se levantan varias preguntas relacionadas con el matrimonio y las causas de repudio hacia la mujer, pero también hacia el hombre que no cumplía con sus funciones de varón, dejando planteadas varias hipótesis para estudios posteriores. Concluye que la inclusión es un imperativo del evangelio.

El escrito de Caicedo, *Violencia simbólica en la perícopa de la mujer sorprendida en adulterio,* a partir del concepto de violencia simbólica de Pierre Bourdieu, hace una lectura de la perícopa del evangelio de Juan 7:53-8:11 acerca de la mujer sorprendida en adulterio, como un ejemplo de lo que se da en el contexto de las relaciones de género. El artículo se divide en tres partes: la memoria en el evangelio de Juan, interpretación de la parábola desde la memoria y la violencia simbólica, y enseñanzas para hoy. Concluye que el reto continúa dado que los textos bíblicos se siguen usando para justificar la marginalización y las violencias contra otros, y otras. Igualmente, que la sociedad sigue indolente y permisiva frente a dichas violencias, y las leyes y autoridades no frenan los casos de feminicidios y violencias basadas en el género.

Seguidamente, se encuentran tres artículos desde la perspectiva teológica. El primero, de María Elena Arango, *Contra la discriminación, la exclusión y las violencias de género: el evangelio de la paz*, es una reflexión contra la discriminación, la exclusión y las violencias de género teniendo en cuenta los postulados de Lonergan acerca del amor a los demás, las pistas del evangelio

respecto a la inclusión y la praxis de las comunidades anabautistas en dar amor al otro. Concluye que, en la comunidad formada por Jesús, la exclusión y todas las formas de discriminación no tienen espacio, si es que él es el centro de la vida.

El segundo, de Alberto Guerrero, *Teologías de paz, inclusión y exclusión*, se acerca a las categorías de paz, inclusión y exclusión desde una perspectiva histórico-teológica. Para ello sintetiza la situación de paz, inclusión y exclusión en la antigüedad y su expansión hasta el presente siglo. Luego plantea que el contexto en el cual germina el Antiguo Testamento tiene una poderosa influencia en el siglo actual. Posteriormente, teniendo en cuenta las experiencias de algunas comunidades cristianas y de teólogos contemporáneos, aborda la teología de paz como resultado de la inclusión, concluyendo que sin inclusión no hay paz.

El tercero, de Zarai Gonzalía, *Mujeres y estado civil: construcciones sociales y relaciones de género y poder en espacios eclesiales*, tiene como propósito evidenciar algunas dinámicas que contribuyen a la opresión y discriminación en los espacios eclesiales contra las mujeres no casadas. Basada en experiencias de mujeres no casadas realiza un análisis sobre relaciones de género y poder teniendo en cuenta las construcciones sociales que se han tejido por siglos alrededor del matrimonio, así como sobre la influencia del "estado civil", lo cual trae implicaciones tanto en la vida personal cotidiana como en los diferentes espacios laborales y/o ministeriales donde ellas interactúan. Ve necesario hacer revisiones exegéticas y teológicas que promuevan el sentido de construcción conjunta de relaciones por encima de las formalidades y dogmas de cualquier tipo que pretendan impedir o cohibir la participación de las mujeres de acuerdo con su estado civil.

Después siguen dos artículos relacionados con mediaciones para tratar el tema de género: los derechos humanos y la pedagogía. El primero, de Daniel Moya, *Cultura de paz, derechos humanos e identidad de género: una relación fundamental*, presenta un esbozo de los principios y la evolución de los derechos humanos y la paz según el régimen internacional, particularmente los derechos sexuales y de identidad de género. Para ello identifica la relación entre paz y derechos humanos, revisa la relación de los derechos humanos con la orientación sexual e identidad de género y analiza cómo la violencia contra las poblaciones LGBTIQ+ atenta contra la dignidad humana. Finalmente, ofrece pautas para una construcción de paz justa centrada en la garantía de los derechos humanos, los derechos sexuales y de identidad de género.

El segundo, de Isdalia Ortega, *Pedagogías para la enseñanza de género*, a partir de pedagogas destacadas visibiliza a mujeres significativas y sus aportes en esta disciplina, intenta aportar elementos que contribuyan pedagógicamente a la enseñanza de género como categoría sociocultural y desde una perspectiva bíblico-teológica. De esta manera propone cinco recursos pedagógicos para la enseñanza de género con énfasis particular en las mujeres, pero aplicables a otras perspectivas de género, y aún para reivindicar a los que Jesús describe desde la categoría de los "pequeños" en el

Reino de los Cielos: 1) visibilización, 2) construcción comunitaria del saber, 3) la pregunta, 4) la revelación como pedagogía, 5) pedagogía desde los espacios privado y público. En su conclusión destaca la importancia de la paciencia, la creatividad, la convicción y la capacitación si se quiere lograrlo.

Finalmente, tres artículos relacionados con lo testimonial cierran este número de la revista. El primero, por Martha Gómez, *Deconstruyendo armarios teológicos para liberar los cuerpos*, se basa en los resultados de la investigación acerca de la diversidad sexual en la Iglesia Colombiana Metodista, que visibiliza las estrategias pastorales inclusivas propias de su quehacer teológico mediante los testimonios de varios de sus miembros. El artículo aborda iglesia e ideología de género, la educación transformadora, las hermenéuticas y mediaciones pedagógicas liberadoras, los abordajes pastorales inclusivos y el propio testimonio de la autora relacionado con la inclusión. Al final propone alternativas para deconstruir los "armarios teológicos" que sostienen el discurso hegemónico discriminatorio contra identidades diferentes a la heterosexual.

El segundo, de Rebekah York, *Leyendo la Biblia como un acto de resistencia: el papel de las mujeres de fe y los esfuerzos de construcción de paz en Colombia*, analiza cómo las mujeres de comunidades de fe enfrentan el conflicto armado, sus consecuencias y secuelas, a partir del concepto de *Imaginación Moral* de John Paul Lederach y relacionándolo con la *imaginación espiritual* como expresión concreta del Reino de Dios en la tierra. Para ello tiene en cuenta las experiencias contadas por mujeres de comunidades de fe en diferentes territorios de Colombia donde trabaja la Asociación Menonita para la Paz, la Reconciliación y la Acción Noviolenta-JUSTAPAZ, y las interpretaciones bíblicas que ellas hacen de los relatos sobre mujeres que enfrentaron la violencia.

El tercero, de Germán Marín, *Yo no hice nada para ser así*, es una entrevista concedida a César Moya. En ella, Marín da a conocer facetas de la vida de quien, a pesar de su identidad sexual, se casó buscando superarla, tal como se supera una enfermedad con una prescripción médica. Sin embargo, tal convivencia, que duró más de tres décadas, no cambió su condición, pero nos dejó grandes enseñanzas a quienes hacemos parte de la iglesia desde lo que significó el involucramiento de la familia en ayudar a llevar la situación.

Guardamos la esperanza que estas reflexiones contribuyan en un mejor entendimiento del tema de *Violencias de género* y nos ayuden a generar diálogos en nuestras comunidades de fe que enriquezcan las diferentes perspectivas.

César Moya, editor.
Barranquilla, noviembre de 2023.

Contextualización de las violencias de géneros en América Latina

PATRICIA URUEÑA[1]

Resumen

Este artículo es fruto de la investigación acerca de la manera cómo las violencias de géneros afectan a grupos vulnerables, especialmente a las comunidades LGBTI, en algunos países de América Latina. Se profundiza en el entendimiento del género, de la diversidad de orientaciones e identidades de género, se evalúa el estado de los derechos humanos de estas comunidades y se analizan los retos que enfrentamos como sociedades y como comunidades de fe comprometidas con el evangelio de Cristo. Por ello se incluye el aparte de las pistas pastorales que sugieren el camino y la praxis del amor que descubre los diferentes rostros del Dios de la vida, solidario e inclusivo, y que se constituyen en fuente de inspiración y de nuestra ética cristiana para superar esas violencias de géneros y promover comunidades de fe de acogida y de acompañamiento a quienes sufren discriminación y violencias de todo tipo.

Palabras claves: géneros, violencias de géneros, derechos humanos, amor.

Introducción

La iglesia cristiana a todo lo largo de su peregrinaje histórico, en muchos contextos y en diferentes circunstancias, ha tenido que enfrentar diversos desafíos que las sociedades han planteado al proyecto de Dios. Enfrentar los desafíos ha sido parte de su testimonio al mundo y de su respuesta con actos comprometidos con el prójimo, preferencialmente por aquellos(as) marginados(as) y más vulnerables de esas sociedades. Si quiere ser fiel al evangelio de Jesús, la iglesia debe estar preparada y lista para dar respuesta a

[1] Patricia Urueña es Magister en Teología por la Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica; Especialista en Pedagogía por la Universidad de El Bosque de Colombia; Licenciada en Educación por la Universidad del Tolima en Colombia; Graduada en Teología por el Seminario Bíblico Menonita de Colombia. Sirvió por más de catorce años en Ecuador a través de la Red Menonita de Misión. Ha integrado diferentes comités en la Iglesia Menonita de Colombia. Actualmente es profesora del Seminario Bíblico Anabautista Hispano-SeBAH y del Instituto Bíblico Anabautista-IBA.

los diversos interrogantes y problemáticas que esta cultura postmoderna interpela a la fe.

Siendo así, las iglesias deben enfrentar un duro desafío: las violencias de géneros. ¿Cómo enfrentar esta cruenta realidad? Las violencias de géneros retan a la iglesia, como pueblo de Dios, sobre qué hacer frente a la sexualidad, la exclusión, la homosexualidad, el sufrimiento, la muerte. ¿Qué va a decir la iglesia frente a las violencias de géneros? ¿Qué posición va a asumir ante esta realidad? ¿Cuál debería ser su acción? Son preguntas que surgen desde la vida misma, que sólo pueden tener respuesta desde la inserción en la realidad, desde el caminar y el acompañar desde adentro en el acompañamiento pastoral, así como nos lo enseñó nuestro Señor Jesús. Jesús es el mejor teólogo del camino que conocemos, debemos seguir sus pasos.

En este escrito nos acercaremos a la temática para formular posibles respuestas y acciones de amor comprometido con el Reino de Dios y con quienes sufren tales violencias; quizá no podamos dar todas las respuestas por la complejidad de la temática, pero a pesar de toda esta complejidad, nuestro deber como pueblo de Dios es estar del lado de las y los marginados, de los que sufren violencias, quienes están sin esperanza, pues se les excluye de toda posibilidad de vida; pues al hacerlo, lo estamos haciendo al mismo Jesús.

Para abordar este tema de las violencias de géneros lo haremos en tres momentos. En el primer momento, iniciamos definiendo qué es el género y cómo los determinantes de género actúan para conformar lo que los especialistas llaman un arcoíris de géneros. En el segundo momento, analizamos la dura realidad de cómo se expresan las violencias de géneros en por lo menos cuatro países de América Latina, Colombia, Venezuela, Perú y Ecuador. Y en el tercer momento, en las pistas teológicas, proponemos descubrir y rescatar los rostros del amor de Dios que se reflejan en su actuar con la humanidad violentada y excluida, como un Dios de vida, solidario e inclusivo y que nos anima en nuestra propia praxis como iglesias.

Algunas definiciones

En este escrito utilizaremos la sigla LGBTI para las personas de identidad de género y orientación sexual diverso, que incluye a lesbianas, gays, bisexuales, transgénero e intersexuales.

***Género*:** es una construcción social en la que se asigna y se reconoce en las personas aspectos psicológicos, sociales y culturales, basándose en su sexo.
***Sexo*:** se refiere a los componentes de índole biológico y reproductivo.
***Heterosexual*:** el diccionario de psicología define heterosexual como la persona "que siente atracción sexual por personas de sexo distinto al suyo" (Madirex, 2020).
***Homosexualidad*:** en el informe 175 de la Defensoría del pueblo (2016), la Organización Panamericana de la Salud (OPS) define la homosexualidad como "una variación natural de la sexualidad de las personas, sin consecuencias

negativas para el individuo o su entorno, por lo que al no ser un trastorno, enfermedad, defecto desviación u opción no requiere de cura ni modificación". Por lo tanto, las denominadas terapias "reparativas" o de "reconversión" van en contra de la integridad, libertad y autonomía de la persona.
***Persona binaria*:** quien se identifica con el género que con base en su sexo se le asigna al nacer. Como el caso de una persona que nace con genitales femeninos, y se identifica a sí misma como mujer.
***Intersexual*:** "aquella que nace con características biológicas de ambos sexos. En algunos casos una persona intersexual presenta combinaciones en sus cromosomas y genitales", por tanto, no se ajustan al concepto binario hombre/mujer del sexo biológico. Aproximadamente el 1.7% de la población nace con caracteres intersexuales (ACNUDH, 2023).

Botello y Guerrero (2018), proponen las siguientes definiciones para los términos a continuación:

Gays: término para identificar a hombres que asumen de manera abierta su atracción física, emocional y sexual por otros hombres.
Lesbianas: palabra usada para referirse a mujeres que aceptan de manera abierta su inclinación física, emocional y sexual por otras mujeres.
Bisexuales: mujeres o hombres que sienten atracción física, emocional y sexual por personas de ambos sexos.
Travestismo: hace referencia a la predilección del uso de vestimenta, lenguaje, manierismos, etc., que en una determinada sociedad se consideran propios del género opuesto. Una persona puede hacer uso del travestismo permanente, frecuente o esporádicamente.
Transgénero: una persona que construye su género distinto al que se le asigna socialmente.
***Transexuales*:** persona transgénero que más allá de su expresión de género masculino o femenino, realiza intervenciones en su cuerpo que la alejan de su biología original.
***Violencia*:** la organización "Colombia diversa" (2021), señala que para la Organización Mundial de la Salud violencia es "el uso intencional de la fuerza física, amenazas contra uno mismo, otra persona, un grupo o una comunidad que tiene como consecuencia o es muy probable que tenga como consecuencia un traumatismo, daños psicológicos, problemas de desarrollo o la muerte".

Diversidad de géneros

Por lo general creemos que es sencillo diferenciar entre un hombre y una mujer, que podemos determinar con seguridad el género de cualquier persona, pues tenemos la tendencia a considerar que hombres y mujeres son fácilmente diferenciables. Sin embargo, científicos especializados en la "generología", el estudio del género, han hecho hallazgos muy importantes, que nos muestran que no es tan fácil determinar los géneros (Ortiz, 1996, pp. 228-246). Estos científicos han determinado que hay un arcoíris de géneros. Uno de los

descubrimientos que los generólogos han hecho es el llamado "Principio de la multiplicidad de los determinantes de género", que dice que: "el género de los seres vivos está constituido por múltiples factores determinantes. En el caso de los humanos, estos llamados determinantes del género" (Ortiz, 1996, p. 228) y que se expresan biológicamente unos independientes de los otros. Siguiendo a Ortiz (1996), estos determinantes son:

Género cromosomal: definido por la presencia o ausencia de los cromosomas sexuales XX o XY.
Género gonadal: se define por la presencia de ovarios o testículos.
Género genital: definido por la presencia de genitales masculinos (pene, escroto, etc.), o femeninos (labios mayores y menores, etc).
Género hormonal: definido por la presencia hormonal femenina o masculina a partir de la pubertad.
Género corporal: definido por la predominancia de características sexuales secundarias masculinas o femeninas, a partir de la pubertad (estructura ósea, distribución de la grasa, musculatura, vello, tono de voz, etc).
Género caracterial: definido por la presencia de actitudes y aptitudes y otros rasgos caracteriales y de personalidad masculina o femenina.
Género sexual: definido por el género del compañero de atracción erótica.
Género personal: definido por el género con el cual la persona se identifica, si se percibe como hombre o como mujer.

Estos factores determinan en cada persona el "género social", conformado por tres lados complementarios: el "género asignado" al nacer, el "género reconocido" por la sociedad, y el "género legal", que es el definido para propósitos contractuales. Veamos el siguiente caso a manera de ejemplo:

Tabla 1

Determinante	Género
1. Género cromosomal ….....	Masculino
2. Género gonadal …….....	Masculino
3. Género estructural …….....	Femenino
4. Género genital …….….....	Femenino
5. Género hormonal ……..….	Masculino
6. Género corporal …….	Masculino
7. Género caracterial …….…	Femenino
8. Género sexual …….....	Femenino
9. Género personal …….....	Masculino
Género social	
1. Género asignado …….....	Femenino
2. Género reconocido …….	Femenino
3. Género legal ……	Femenino

Breve descripción de este caso: es una persona que es genéticamente masculina (46XY), con testículos disfuncionales no visibles en el interior del

abdomen y estructuras anatómicas femeninas, con clítoris, vulva y vagina. Con predominancia hormonal masculina, con barba, voz, músculos y huesos de hombre. Con personalidad femenina, con preferencia erótica por las mujeres y se considera a sí misma, hombre con genitales de mujer. En relación con su género social, cuando nació se le asignó el género femenino, actualmente es reconocida como una lesbiana (marimacha) y es considerada mujer para fines legales (Ortiz, 1996, p. 276).

Hemos mencionado sólo unos aspectos en este arcoíris de géneros, pero hay muchos más aspectos para mencionar y profundizar en la temática. Hemos mencionado sólo un caso, pero hay muchísimos más por considerar. Por tanto, debemos tener la apertura necesaria para estudiar la naturaleza de ellos, comprenderlos y aceptarlos en esta amplia expresión del arcoíris de géneros. No podemos juzgar a la ligera a las personas por nuestros prejuicios, porque nos estamos juzgando a nosotros(as) mismos(as). En toda esta diversidad debemos reconocer en los otros y las otras la imagen y semejanza de Dios.

Situación de los derechos humanos de las personas de identidad de género y orientación sexual

Colombia

Según fuente consultada de Caracol radio (17/05/2022), en el informe de la Defensoría del Pueblo, se registraron, en los años 2021-2022, 248 casos de violencia, entre ellos el asesinato de 46 mujeres transgénero. También fueron denunciados y registrados 41 actos discriminatorios: 29 a homosexuales, 4 hombres transgénero, 4 lesbianas, 1 mujer bisexual y 3 casos a personas intersexuales. Estando Colombia aún en medio del conflicto armado, en la Unidad Para las Víctimas se registraron unas 4.596 personas del colectivo LGBTI, entre las cuales 3.887 fueron atendidas por diversos hechos violentos como amenazas (19,6%); homicidios (4,7%); delitos contra la libertad e integridad sexual (6,7%) y el dato más inquietante, el del 63,7% en desplazamiento forzado (caracol.com.co).

Otros datos que se evidencian en este informe son las repetidas violaciones a los derechos de la comunidad LGBTI, que se deben, entre otras razones, al bajo nivel educativo y al alto porcentaje de desempleo, especialmente en la comunidad trans, y quienes sí cuentan con empleo, han experimentado alguna forma de discriminación en un 60%. Las formas más comunes de violencia basada en género y preferencia sexual son la violencia psicológica, económica, física, y aunque se rechace todo tipo de violencia, lo que más preocupa es el aumento en los casos de violencia institucional y policial en las cárceles.

El informe de la organización “Colombia Diversa” (2021) advierte que entre 2019 y 2020 más de 448 lesbianas, gays, bisexuales y personas trans sufrieron algún tipo de violencia. En el informe “Más que Cifras” de esta misma

organización, en 2019 fueron asesinadas 106 personas y en 2020 fueron asesinadas 75 personas del colectivo LGBT.

Así mismo, este reporte de Colombia Diversa analizando el resultado de la violencia policial y los ataques a personas LGBT defensoras de derechos humanos en 2020, constató el aumento a 477 víctimas de violencia policial en los últimos seis años. Se constató además, que hay repetidos esquemas de persecución policial contra mujeres trans que realizan el trabajo sexual, habitantes de calle y migrantes venezolanas; además de la persecución a parejas del mismo sexo que se demuestran afecto en público. En cuanto a líderes sociales LGBT, entre 2017 y 2020 fueron atacadas en 22 departamentos 139 defensoras de derechos humanos, con amenazas y hostigamientos (84%), homicidios (más del 10%) y el resto con agresiones por agentes de la Policía Nacional.

La Comisión Interamericana de Derechos Humanos, CIDH. (s.f.), en su artículo *Formas y contextos de violencia contra personas Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans e Intersex.* señala, entre los **factores que generan más violencia** a las personas de este colectivo, los siguientes:

1. *Violencia por prejuicio*. Se cometen asesinatos basados en prejuicios que se convierten en justificaciones de reacciones adversas frente a expresiones de orientaciones sexuales o identidades de género no normativas. Dicha violencia que va dirigida a grupos sociales específicos, como el colectivo LGBTI, requiere un contexto social hostil y una complicidad social discriminatoria y tiene, supuestamente, un impacto simbólico, para que sirva como un ejemplo punible.
2. *Deseo de "castigar"*. Diversas expresiones de esta violencia se basan en el deseo del perpetrador de "castigar" o "borrar" tales identidades o cuerpos o comportamientos.
3. *Violaciones del derecho a la vida*. Las personas gays, bisexuales y trans están especialmente expuestas y en situación de riesgo de ser sujetas de ejecuciones extrajudiciales. Muchos de los asesinatos de personas LGBTI no se documentan en los registros policiales, y los que se registran, quedan en la impunidad porque no se resuelven.
4. *Discurso de odio y la incitación a la violencia*. Se incita a la violencia contra las personas LGBTI con la propagación de "discursos de odio" hacia esta comunidad en distintos contextos, incluyendo los debates públicos, en diversos medios de comunicación como el Internet y en manifestaciones contra eventos organizados por personas LGBTI, como las marchas del orgullo.
5. *Violencia cotidiana generalizada*, ya que al ver a personas del mismo sexo demostrarse afecto las acosan, intimidan, hostigan, les hacen matoneo, las insultan, golpean, que son actos que no resultan en la muerte.
6. Homicidios con alto grado de violencia que supera en violencia a otros casos de "delitos de odio". Las personas agresoras se aprovechan de la orientación sexual de su víctima para atacarla y asesinarla.

Venezuela

Según el informe de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2020), Capítulo IV.B Venezuela, este país atraviesa por una grave crisis humanitaria sin igual que ha afectado a los sectores más expuestos a una mayor exclusión como el colectivo LGBTI, lo que ha disminuido el gozar de sus derechos sociales, económicos, culturales y de vida en general. Se reporta que en el año 2019 la pobreza extrema pasó de 11.4% al 79.3%. La situación se ve agravada porque no existe una adecuada gestión de la salud de la población en hospitales y centros de salud.

De acuerdo con el informe, ha sido una constante preocupación para la CIDH la dura realidad que sufren las personas que defienden los derechos humanos, pues el trabajo de estas personas se ha venido desarrollando en un ambiente hostil, con campañas de desprestigio, hostigamiento y estigmatización por la realización de esta actividad.

La Comisión resalta la escasa información oficial periódica que facilite analizar la violencia y discriminación por prejuicios sociales que padece la población de diversa identidad y orientación sexual. También se resalta la detención de 60 personas, 7 de ellas se identificaron como LGBTI o defensoras de los derechos de dichas personas. Y en estos tiempos, debido a los impactos de la pandemia, algunas personas LGBTI venezolanas que debieron migrar o solicitaron refugio internacionalmente, han tenido que regresar a Venezuela, exponiéndose nuevamente a diversas formas de violencia como la discriminación y la exclusión social.

Perú

Siguiendo el informe 175 de la Defensoría del Pueblo (2016), en el país lastimosamente no se cuenta con datos oficiales del estado de los derechos humanos de la población LGBTI ni con políticas públicas que los favorezcan. En el 2013 el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos realizó una encuesta, «para medir la opinión de la población peruana en relación con los Derechos Humanos», la cual ofreció una importante información sobre el la discriminación y la exclusión que padecen algunos grupos vulnerables, como el colectivo LGBTI. De los encuestados el 93% identificó que este grupo se encuentra más expuesto a la discriminación, el 88% afirmó que este grupo sufre maltrato físico, 92% sufre maltrato verbal, el 84% se ve expuesto a las amenazas y el 78% al chantaje. De la misma manera, consideran que las personas LGBTI no deben ser maestros en los colegios (45%), y que no tienen derecho al matrimonio civil (59%).

Este informe resalta el alto nivel de violencia contra el colectivo LGBTI, como el caso de las mujeres trans, a las que se les ejerce violencia en forma de discriminación, exclusión y el irrespeto por su identidad de género. Continúa el informe 175 de la Defensoría del Pueblo señalando que en el «Informe Anual sobre derechos humanos de personas trans, lesbianas, gays y bisexuales en el Perú 2014-2015», presentado por PROMSEX y la Red Peruana TLGB22,

registra que entre el 2014 y el 2015 en diferentes regiones del país ocurrieron cuatro suicidios, 13 asesinatos y 13 casos de agresión física. Además, entre el 2015 y el 2016 se denunciaron 43 atentados a la integridad personal, ocho casos de violencia familiar y ocho asesinatos.

También se reporta en el informe 175 de la Defensoría del Pueblo, que la organización "No Tengo Miedo" investigó acerca del «Estado de violencia: Diagnóstico de la situación de personas lesbianas, gays, bisexuales, transgénero, intersexuales y queer en Lima Metropolitana». Con base en 292 casos de personas LGBTI, de los cuales 260 corresponden a eventos de violencia que en su gran mayoría no fueron denunciados. Se evidenció que el porcentaje mayor de violencia, en un 38.1%, se debió al odio y repulsión por la orientación sexual e identidad de género. Le sigue en mayor porcentaje en violencia, el 31.2%, el cual se produjo por la patologización, es decir, creer que la persona LGBTI es poseedora de una enfermedad curable. El menor porcentaje de ejercicio de violencia hacia las personas LGBTI con un 23.1%, es la denominada narrativa del género binario, lo que indica que no caben en la "norma socialmente establecida" del binomio de género hombre o mujer. En estos casos de violencia los perpetradores más comunes en porcentaje de incidencia de mayor a menor sería, en un 35.4% por un miembro de la familia o de la familia de la pareja; en un 28.1% por personas desconocidas o terceros; 18,8% serían amigos/as o compañeros/as de trabajo; 13% por oficiales de la policía, 12,7% educadores. La casa (35.4%), el espacio público (32.3%), la institución educativa (24.6%), los establecimientos privados (12.7%), serían los espacios más recurrentes donde suceden estas situaciones de violencia.

Así, vemos que las personas LGBTI experimentan en su vida diaria discriminación en muchos y variados aspectos. En lo social, en forma de leyes y prácticas que estigmatizan la homosexualidad, presentan limitaciones en la consecución de vivienda o se les expulsa de la misma debido a la burla de los vecinos, se les dificulta el acceso al trabajo o se les niegan las prestaciones laborales y beneficios (pensiones, seguros médicos) o les ponen trabas en la atención en salud, entre otros. También se incrementa la discriminación por la edad, la etnia y la religión. Por lo tanto, ven negados sus derechos a una vida tranquila, a una vivienda digna, al trabajo, a la salud, entre otros, llevándolos a situaciones de mayor pobreza y privados de toda oportunidad de vida.

Ecuador

De acuerdo con Botello y Guerrero (2018) no se dispone de estudios actuales de esta realidad ni de instrumentos para atenderla. De lo poco que se tiene es la recolección de datos entre organizaciones y colectivos LGBTI que se realizó entre diciembre de 2012 y enero del 2013, en 10 ciudades del Ecuador: Quito, Guayaquil, Salinas, Santa Elena, Manta, Portoviejo, Machala, Ibarra, Libertad y Babahoyo. Se utilizó la técnica de muestreo Bola de Nieve, que se caracteriza porque una persona contacta a otra conocida.

El total de participantes en la encuesta fue de 2.801 personas, de las cuales el 66,7% del colectivo están entre 20 y 34 años, el 77,1% son solteras, el 16,1% están en unión libre, el 41% alcanza por lo menos un año de estudios

universitarios, el 48,4% culminó estudios de bachillerato y se encuentra cursando el nivel universitario.

Otra encuesta realizada por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (s.f.) LGBTI y la Comisión para la Transición de la Institucionalidad Pública que Garantice la Igualdad entre Hombre y Mujeres, con la colaboración de organizaciones pro-derechos de la población LGBTI en la región de la Costa y de la Sierra, en 2805 personas entre 2012 y 2013, en las ciudades de Quito, Guayaquil, Salinas, Manta, Portoviejo, Babahoyo, Machala, Ibarra, Santa Elena y Libertad, encontraron que las poblaciones LGBTI sufren por prejuicios, moralismos, fundamentalismo religioso, maltrato físico, verbal, sicológico, rechazo, odio de la sociedad, desprecio, además los medios promueven preconceptos o prejuicios negativos de estas poblaciones. De las 2805 personas entrevistadas, el 70,9% señaló que experimentaron alguna discriminación en su círculo familiar, de los cuales el 72,1% sufrió algún tipo de control, el 74,1% padeció imposición, el 65,9% experimentó rechazo y el 61,4% sufrió violencia. El mayor porcentaje de discriminación y violencia, en su mayor parte, se presenta en espacios públicos, mientras que en lo privado se da la exclusión.

Experiencias de discriminación, exclusión o violencia en diversos entornos en Ecuador

Tabla 2

Discriminación	Porcentaje
Justicia	23,0%
Salud	33,7%
Educativo	40,0%
Laboral	43,8%
Espacios privados	50,5%
Espacios públicos	55,8%

Tabla 3

Exclusión	Porcentaje
Justicia	15,9%
Salud	18,7%
Educativo	24,6%
Laboral	27,6%
Espacios públicos	60,8%
Espacios privados	71,4%

Tabla 4

Violencia	Porcentaje
Justicia	10,3%
Salud	12,4%
Educativo	22,0%
Laboral	25,8%
Espacios privados	52,1%
Espacios públicos	65,6%

Nota: Datos tomados del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos-INEC.

De acuerdo con el informe coordinado por la Fundación Ecuatoriana Equidad (2013), acerca de los derechos humanos de la población LGBTI, señala que en el año 2008 se forma un Estado Constitucional de Derecho y Justicia al cambiar la Constitución, lo cual compromete al gobierno en el respeto a los derechos de las personas, especialmente en la defensa jurídica de la comunidad LGBTI. Quedaron consignados en el artículo 11, numeral 2 de la Constitución del Ecuador, los principios aplicados a los derechos, que dice que "Todas las personas son iguales y gozarán de los mismos derechos, deberes y oportunidades. Nadie podrá ser discriminado por razones de etnia, lugar de nacimiento, edad, sexo, identidad de género, identidad cultural, estado civil, idioma, religión, ideología, filiación política, pasado judicial, condición socio-económica, condición migratoria, orientación sexual, estado de salud, portar VIH, discapacidad, diferencia física; ni por cualquier otra distinción, personal o colectiva, temporal o permanente, que tenga por objeto o resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos. La ley sancionará toda forma de discriminación". Por lo tanto, el Estado se responsabiliza en promover la igualdad y actuará en favor de las personas que se encuentren en situación de desigualdad.

Ante la grave situación de violencias y vulneración de los derechos de las personas con identidad y orientación sexual diversa que experimentan estos países latinoamericanos, vemos la necesidad de promover acciones de concientización, inclusión y trabajo por estos grupos excluidos, marginados y violentados, que atenta y obstaculiza el ejercer sus derechos fundamentales en posición de no discriminación e igualdad. Como comunidades de fe comprometidas con el evangelio de la vida debemos exigir el compromiso de la sociedad, especialmente de las comunidades religiosas por la protección hacia la comunidad LGBTI, como también políticas públicas de Estado de protección a este sector de la población marginada, quienes sufren todo tipo de violencias y muerte y los que sobreviven se les vulneran sus derechos a la vida, integridad, igualdad, salud, educación, empleo, y demás. Por ser un asunto de plena justicia, debemos salvaguardar sus vidas, promover que se les reconozca y respete su identidad de género, debemos detener la indiferencia, la

incomprensión, la violencia y el rechazo de su condición de personas con dignidad.

Preguntas para el diálogo y la reflexión

. ¿De qué manera cree usted que las violencias de géneros son un desafío para la iglesia cristiana?

. ¿Cómo debe responder la iglesia ante esta dura realidad de las violencias de géneros?

Pistas Teológicas

Siguiendo a Henríquez (Henríquez, s.f., p.11), el camino que nos queda para confrontar las violencias de géneros es el de la expresión plena y total del amor de Dios; amor como manifestación de gracia, que se hace presente desde la creación y que se ofrece con toda su misericordia a la humanidad; un amor real que adquiere forma concreta en distintas maneras, bien sea el amor creativo, solidario, liberador, tierno, compasivo o salvífico. En la Biblia encontramos una gran diversidad de rostros de Dios o maneras de actuar amoroso de Dios y las violencias de géneros nos invitan a exaltar la encarnación de ese amor de Dios manifiesto en sus diferentes rostros, como: el rostro del Dios de la vida, el rostro del Dios solidario y el rostro del Dios inclusivo, entre otros.

El rostro del Dios de la vida (Gn. 1, 2, 6, 22)

La Biblia nos presenta al Dios que es origen, fuente (Gn. 1,2), promueve, recrea (Gn.6) y sustenta (Gn.22) la vida en todas sus expresiones. A partir de sus orígenes, la humanidad fue creada para la vida, que es un don del Creador para la humanidad. El mundo y todo cuanto hay en él es expresión del amor de Dios, el cual debe ser cuidadosamente atendido, protegido y amado para la continuidad de la vida. Porque Dios dotó a la humanidad de vida y de una serie de relaciones que tienen que ver con el mantenimiento de relaciones saludables de las criaturas con su Creador (Henríquez, s.f. p.11), de un trato de equidad entre todos los seres humanos y con su entorno. Además, Dios les dotó de vivienda, alimento, salud, trabajo y compañía, necesidades fundamentales de todo ser humano que deben estar satisfechas para poder vivir; todo en un ambiente de justicia, paz, solidaridad, que son valores indispensables para la vida plena.

Dios nos creó para que disfrutemos la vida, para que la cultivemos, la cuidemos, y no para la muerte (Henríquez, s.f., p. 11). Ante la realidad de las violencias de géneros, Dios sigue manifestándose a favor de la vida, como desde los orígenes. Ni las violencias de géneros ni ningún otro tipo de violencias son parte del proyecto de vida de Dios para el género humano; éstas son parte del proyecto de muerte, como resultado de la libre opción que el ser humano ha hecho y que han tergiversado el proyecto de vida.

Nosotros podemos optar en cuidar o no la vida, la creación. Podemos igualmente ser agentes cocreadores, lo que se logrará si nuestra relación con los demás y con la naturaleza es de interdependencia y de respeto por la vida. No se trata sencillamente de una tarea de la inteligencia, sino de una *metanoia* en el sentido pleno del término, de una conversión de nuestro espíritu y nuestra cultura, nuestra tecnología y nuestras relaciones sociales para que la especie humana encuentre en la naturaleza una forma de sustentar la vida. (Ruether, 1993, p. 97).

El rostro del Dios solidario (Gn. 16; Ex. 3:1-14; 1 Samuel 2; Isaías 53)

Dios se hace solidario con aquellos que sufren, con los oprimidos, con los desechados (Gn. 16), que son condenados a muerte por los sistemas de explotación y muerte (Ex. 3:1-14), Dios ciñe de poder a los débiles, da pan a los hambrientos y da hijos a la estéril (1 S. 2), transforma sus vidas y las situaciones de injusticia que experimentan para traerles esperanza de una vida justa y digna. Como vemos en el A.T., a lo largo de la historia de la humanidad "el sufrimiento se ha encarnado en la historia de la humanidad, asumiendo diversos rostros, pero siempre generando dolor, desesperación y angustia para los que lo padecen" (Henríquez, s.f., p.12). ¿Venimos a este mundo a sufrir? ¿Nos creó Dios para el dolor? Estas son preguntas que toda persona se hace. Es claro que el sufrimiento no hacía parte del proyecto original del Creador. El sufrimiento es consecuencia de la elección que hizo el ser humano en libertad al declarar su autonomía y autosuficiencia y apartarse de su Creador.

A pesar de esta elección que tomaron, Dios no los abandonó a su suerte. Porque Dios se solidariza con el dolor de las personas, independiente de cuál sea su origen y su condición y calma su dolor y angustia. Dios sufre con quien sufre. La imagen de Jesús, del siervo sufriente que nos presenta Isaías, así lo revela: "era un hombre lleno de dolor, acostumbrado al sufrimiento. Como alguien que no merecía ser visto… Y sin embargo, él estaba cargado con nuestros sufrimientos, estaba soportando nuestros propios dolores…" (Is. 53:3-4) (Henríquez, s.f., p.12). Y esa experiencia personal con Jesús que se une a todos los cuerpos que sufren, puede crear también en nosotros/as conciencia de la solidaridad que debemos expresar con quieres sufren. Esto está muy cercano a lo que ya mencionamos: "soportando nuestros propios dolores…" (Is. 53:4), en el cuerpo de Jesús, todos los cuerpos. En el cuerpo de Jesús, encuentran solidaridad y consuelo todos los cuerpos cansados y sufrientes, el cuerpo pisoteado del que padece violencias de género, el cuerpo sometido y violado de tantas mujeres, los cuerpos sin energía ni resistencia de tantas niñas y niños maltratados y abusados. Dios no abandona a quienes padecen violencia, sufre juntamente con ellas en sus angustias y les acompaña, trayéndoles esperanzas y nuevas de transformación y liberación del mal.

El rostro del Dios inclusivo (Lc. 1:26-38; 5:12-16; 7:22-23; 8:40-55; 14:1-6; 17:11-19; 18:15-17)

La historia del pueblo de Dios que nos relata la Biblia es vivida por grupos excluidos de y por las sociedades. En el A.T., en Egipto, el mismo Israel fue oprimido, esclavizado, puesto al servicio del faraón, por su sistema injusto, de muerte, que se consideraba superior a los demás, que los sometía y dejaba sin posibilidad de vivir con dignidad y libertad y los colocaba al margen de la vida. En el N.T. Dios se encarna por medio de Jesucristo, toma forma humana, se hace parte de la humanidad, para denunciar los antivalores de la sociedad que en su época marginaba a una gran cantidad de personas por todo tipo de razones, sociales, económicas, morales, religiosas, culturales, etc. (Henríquez, s.f. pp.12-13). Los ciegos (Lc. 4:18), los cojos (Lc.7:22), los leprosos (Lc. 5:12-16), las mujeres (Lc.1:26-38), los niños (Lc. 8:40-55; 18:15-17), los extranjeros (Lc. 17:11-19) y los pobres (Lc. 14:1-6) son quienes reciben preferencialmente el proyecto de vida encarnado por Jesús. Dios opta y coloca como prioridad en su Reino a quienes la sociedad excluye y margina de toda posibilidad de vida.

Las sociedades dominadas por sus estructuras de opresión y muerte, guiadas por poderes que buscan sus propios beneficios y alejadas por completo del proyecto de vida de Dios, pretenden creerse más que otros, determinan quién es digno y quien no, quien es persona y quien no, forman grupos de incluidos y excluidos. De esta forma los excluidos sufren todo tipo de violencias, condenados a vivir los oprobios del sistema que los margina de toda posibilidad de esperanza y de vida.

Quienes hoy sufren violencias de géneros padecen, por lo general, del rechazo de la sociedad, la cual se inicia muchas veces en la familia, y continúa con los amigos, vecinos, centros educativos, de salud, iglesias y otras instituciones en general. El mensaje del evangelio es igual de explícito y contundente como cuando Jesús habitaba en Palestina y les anunciaba a quienes sufren que Dios no las excluye, sino que les ofrece un nuevo camino y posibilidades de vida digna con esperanza (Henríquez, s.f. pg.13). Emprender ese nuevo camino y albergar esa misma esperanza y dignificación de vida, lo deben experimentar las personas afectadas por las violencias de géneros; y las comunidades de fe debemos ser comunidades de acogida y estar allí presentes para solidarizarnos con ellas y ellos.

Preguntas para el diálogo y la reflexión.

. ¿Qué significa que “Dios es amor”?

. ¿Cómo nos orientan los diferentes rostros de Dios en nuestra práctica pastoral y en nuestra ética cristiana frente a la problemática de tan difícil y compleja como las violencias de géneros?

Referencias bibliográficas

Botello, H.A., Guerrero, I. (2018). Incidencia de la violencia física en la población LGBT en Ecuador. *Civilizar*, *18*(35). https://doi.org/10.22518/usergioa/jour/ccsh/2018.2/a10.

Caracol radio (17 de mayo de 2022). https://caracol.com.co/radio/2022/05/17/judicial/1652809252_019583.html.

Colombia Diversa. (2021). *Al menos 448 personas LGBT fueron víctimas de actos de violencia entre 2019 y 2020.* https://colombiadiversa.org/blogs/al-menos-448-personas-lgbt-fueron-victimas-de-actos-de-violencia-entre-2019-y-2020-en-colombia/.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos, CIDH. (s.f.). *Formas y contextos de violencia contra personas Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans e Intersex*.https://www.oas.org/es/cidh/multimedia/2015/violencia-lgbti/formas-violencia-lgbti.html#general-trends.

Comisión Interamericana de Derechos humanos. (2020). Informe anual 2020, Capítulo IV.B Venezuela. https://www.oas.org/es/cidh/docs/anual/2020/capitulos/IA2020cap.4b-VE-es.pdf.

Defensoría del Pueblo. (2016). *Derechos humanos de las personas LGBTI: Necesidad de una política pública para la igualdad en el Perú. Serie Informes Defensoriales,* Informe N°. 175.https://www.defensoria.gob.pe/wp-content/uploads/2018/05/Informe-175--Derechos-humanos-de-personas-LGBTI.pdf.

Diccionario de psicología (s.f.). https://www.madirex.com/2020/07/diccionario-de-psicologia.html?showComment=1595778616142.

El ACNUDH (2023). Personas intersexualesI. El ACNUDH y los derechos humanos del colectivo LGBTI. https://www.ohchr.org/es/sexual-orientation-and-gender-identity/intersex-people#:~:text=Las%20personas%20intersexuales%20nacen%20con,poblaci%C3%B3n%20nace%20con%20rasgos%20intersexuales.

Enfrentando el Sida. El desafío y la respuesta de las iglesias. Un documento de estudio del CMI. (1999). Quito: Departamento de Comunicaciones, Consejo Latinoamericano de Iglesias.

Fundación Ecuatoriana Equidad. (2013). Informe sobre la situación de los derechos humanos de la población LGBTI. https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/54809.pdf.

Hanks, T. (2015). *Biblia y prejuicios: 47 mitos. Desmitificación de la manipulación homofóbica de la Biblia. Análisis y exégesis*. San José: Editorial Epifanía.

Henríquez, C. (s.f.). *La iglesia ante los desafíos del Sida. Un intento de respuesta.* Caracas: Fundación Proyecto Vida.

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. (s.f.). *LGBTI*. https://www.ecuadorencifras.gob.ec/lgbti/

Colombia Diversa, (2021). *Más que cifras*. *Informe de derechos humanos de personas LGBT en Colombia 2019.*https://colombiadiversa.org/c-diversa/wp-content/uploads/2021/03/Mas-que-cifras.pdf.

May, R. (2000). *Veinte preguntas acerca de la homosexualidad: algunas respuestas desde una perspectiva cristiana.* Heredia: Universidad Nacional. Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión.

Ortiz, J. (1996). El arco iris del género, en J. Ortiz Gutiérrez, *Las 100 preguntas y el arco iris del género.* (pp. 228-246). San José: Fundación Gaia.

Ruether Radford, R. (1993). *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*. Traducido del inglés por Marta Novo de Ferragut y Norma Lazcano. México: Documentación y Estudios de Mujeres, DEMAC.

Leer juntos la Biblia a través de los ojos de los demás

¿El camino a seguir?

HANS DE WIT[1]

Resumen

Este articulo ofrece una aproximación hermenéutica al tema de violencia y género mostrando que la violencia que se legitima con base en textos bíblicos es responsabilidad de quien los lee. Es por esto que invita a saber leer esos textos de "terror" teniendo en cuenta que la Biblia, además de ser un texto, es un producto y un ícono cultural, que también muestra reconciliación, liberación y hospitalidad.

Palabras clave: Biblia, hermenéutica, violencia, vulnerabilidad, reconciliación, liberación, hospitalidad.

Introducción

En esta contribución quisiera reflexionar sobre la pregunta de qué manera la lectura de la Biblia podría ser liberadora, sanadora. ¿Cómo podemos sacar la lectura de la Biblia de la esfera en que frecuentemente se ubica, la esfera de violencia, condena y exclusión? Es un tema tremendamente relevante especialmente cuando queremos hablar de Biblia, violencia y género.

Creo que una primera condición para sacar la Biblia del campo de batalla es saber relativizar nuestra percepción del estatus que muchas veces le damos. Es necesario que entendamos que la Biblia no solamente es un texto antiguo y polisémico, sino también un producto. Con eso quiero decir que la Biblia no solamente se lee, sino que también se usa. Se usa no solamente para crecer y vivir sanamente, sino también para condenar y excluir.

El tema que ahora me interesa abordar es ¿cómo puede constituirse el texto bíblico y su lectura en un espacio de reconciliación y liberación? Veremos que para eso hospitalidad y vulnerabilidad son condiciones imprescindibles. Es absolutamente necesario que no solamente leamos nuestra propia Biblia,

[1] El Dr. Hans de Wit es holandés. Profesor emérito de la *Vrije Universiteit Amsterdam* (Universidad Libre de Amsterdam), Países Bajos. Fue misionero en Chile en la década de los 80. Es profesor invitado permanentemente no solo de América Latina sino de otros continentes. Es considerado uno de los padres de la hermenéutica intercultural. Fue el principal impulsor y coordinador del proyecto internacional *Through the Eyes of Another: Intercultural Reading of the Bible*.

sino también la del otro, la de la otra. Es absolutamente necesario saber relativizar nuestras propias interpretaciones de textos bíblicos y entender que todas nuestras lecturas son productos de personas vulnerables e imperfectas, es decir personas humanas que necesitan al otro, a la otra para comprender y captar realmente la transcendencia del texto bíblico.

Creo que para el tema que nos ocupa en estos días —Biblia, Violencia y Género— no es suficiente citar ejemplos de aquellos textos de terror (Jueces 19), del mal trato, de la violación o asesinato de mujeres en la Biblia, ni tampoco repetir que la Biblia nació en una cultura patriarcal, o, a la inversa, dar ejemplos de textos bíblicos que honran a las mujeres. Creo que es más importante que sepamos leer estos textos. Es por eso que prefiero ofrecer una aproximación más hermenéutica al tema y mostrar que más que del texto bíblico mismo, la violencia que se legitima a base de textos bíblicos no es 'culpa' del texto sino del quien los lee y usa.

La Biblia como texto

La catedrática holandesa Mieke Bal hizo una vez una afirmación contundente sobre la Biblia. En una ocasión escribió: "la Biblia es el libro más peligroso de la historia de la humanidad: la Biblia está dotada del poder de matar" (Bal, 1991, p. 14).

Numerosos son los ejemplos de lectura de la Biblia tal como el de entrar en el campo de batalla donde el otro lector es visto como el enemigo. A menudo, los textos bíblicos se han utilizado para legitimar prácticas sociales de exclusión y humillación. Mencionaré sólo algunas.

Bien conocida es la explicación de la historia sobre uno de los hijos de Noé, Cam (Gén. 9: 18vv). Tras el diluvio, Noé planta un viñedo, bebe del fruto de las uvas y se tumba borracho en su tienda. Su hijo Cham, el padre de Canaán, entra en la tienda y "ve la desnudez de su padre". Da una propina a sus hermanos, pero éstos entran en la tienda de espaldas con una prenda y cubren "la desnudez de su padre". Cuando Noé despierta, descubre lo que ha hecho su hijo menor y pronuncia una maldición. Basándose en este texto, muchos lectores e intérpretes de la Biblia han creído que esta maldición se aplicaba a África y a los africanos, permitiendo así la esclavitud. Hay dos errores graves en esta explicación. En primer lugar, no es Cham quien está maldito, sino su hijo Canaán y así, como en el caso de Lot y sus hijas, se interpreta la relación política entre Israel y Canaán. En segundo lugar, la expresión 'la desnudez del padre' (ver) representa a la madre de Cham y, por tanto, implica incesto con la madre (véase Levítico 18:6vv).

Más familiar es la conexión entre la historia de Sodoma y Gomorra y el desprecio a las personas de orientación homosexual. Sodoma trata de todo menos de este tema. La hospitalidad, la aceptación del otro, la comprensión de que la paz es la aceptación de la existencia del otro, son los temas centrales

de esta historia de Génesis 19. Lo que hacen los sodomitas es lo que ocurre en los campos de batalla o en la cárcel: violar y deshumanizar al otro.

El *apartheid* en Sudáfrica se legitimó apelando a la historia de la construcción de la torre de Babel (Gén.11). “Y Jehová los esparció de allí por toda la tierra, y dejaron de edificar la ciudad”. (Gén. 11:8)

¿Qué pasa con todos esos lectores de la Biblia que citan a Pablo principalmente para dejar claro que las mujeres no pueden tener la misma posición en la comunidad de fe que los hombres?

Y luego todos esos ejemplos de lectura fundamentalista, lectura que busca el poder, lectura como si fuéramos dueños de la revelación. O todos aquellos ejemplos en los que la lectura se produce no como un proceso cuidadoso, sino gastronómico, utilitario, cerrando prematuramente procesos de significación.

La Biblia como producto

Uno de los problemas es que la Biblia no es sólo un texto, sino también un producto. La Biblia no sólo se lee, sino que también se utiliza. La Biblia también es un objeto.

Podemos pensar en los muchos casos en que la Biblia no se lee, sino que se utiliza: su papel, su tinta, el libro como libro, sus cubiertas, sus imágenes, sus lemas, su magia. La Biblia se utiliza para todo tipo de cosas: para la salud, el éxito, el encantamiento, la guerra, la dominación, los juramentos, la conversión, la prosperidad, etc. Pero el uso no siempre es una extensión natural de la interpretación; a menudo uso e interpretación se contradicen, no coinciden, se excluyen mutuamente.

El padre del movimiento bíblico latinoamericano surgido en los años ochenta, el holandés Carlos Mesters, da un ejemplo del uso de la Biblia en su contexto latinoamericano. La Biblia sirve para: las luchas sindicales y la organización de huelgas, la construcción conjunta de capillas y cuarteles, la crítica al clero y a sí mismo, las reuniones políticas y de partido, la lucha por la tierra y la defensa del indio, las cartas de apoyo y los manifiestos contra la injusticia, las procesiones con santos y las marchas de protesta... procesiones conmemorativas y romerías, luchas obreras y piquetes a las puertas de las fábricas, huelgas de hambre y resistencia contra los mercenarios armados (pistoleiros) de los inhumanos latifundistas (Mesters, 1988).

Un teólogo de Zimbabue describe cómo la Biblia es considerada tía en el contexto de su iglesia: "Siempre se oyen (en las iglesias, HdW) afirmaciones como: “La Biblia es nuestra tía; quien no escucha a la tía está haciendo todo mal. Cualquier problema que tengamos, la tía siempre está ahí... Coge tu Biblia y lee. Las cosas cambiarán para mejor... Sólo consultamos la Biblia. Haz esto y obtendrás todas tus respuestas".

La teóloga argentina Marcela Althaus habla de "bebedores de biblias". Cuenta cómo los fracasados argentinos -los "fracasados", los sacrificados, los totalmente excluidos y anónimos habitantes de los barrios bajos de Buenos Aires- ponían trozos del Salmo 23 en su té como protección contra los omnipresentes poderes de la muerte.

El exégeta africano David Tuesday Adamo (2006) muestra cómo incluso en Nigeria, entre los cristianos yoruba, los Salmos se utilizan para todo. Salmos que te protegen de los poderes malignos, salmos que te ofrecen curación y salmos que te traen el éxito.

La Biblia como ícono cultural

¿Por qué, después de todo, de los dos aspectos -la Biblia como producto y la Biblia como texto- el segundo es tan secundario, hasta el punto de que la Biblia entra con demasiada frecuencia en la categoría de lo que Umberto Eco llamó alguna vez GUBs -Grandes libros no leídos-? (Eco, 1997). Esto se debe sencillamente a que la Biblia es un producto ingenioso que utiliza estrategias de supervivencia encaminadas a la multiplicación como producto, como organismo, y no como texto leído y liberador.

Si planteamos esa pregunta sobre la Biblia como producto a la propia Biblia, responderá: “No sólo soy bella y cariñosa, sino también inteligente”. Me he vuelto importante, soy un ícono cultural. Y tienes que darte cuenta de que a mí también, a la Biblia, como a todas las cosas antiguas y venerables, le gusta sobrevivir. Por eso tiento a la gente a que me utilice, a que haga uso de lo que sea: pergamino, papel, tinta, cubierta, tapa.

Cuanto más importante es su estatus como ícono cultural, menos se cuestiona la lectura de la Biblia, que de todos modos sobrevive. La Biblia, tras la invención de la imprenta, también se ha convertido en un producto de masas, entrelazado con el mercado, la economía y los intereses de los grupos destinatarios. Incluso las iglesias contribuyen no sólo a la lectura de la Biblia, sino también a su producción y uso masivos. Donde surgen nuevas iglesias, donde las iglesias crecen, las ventas del producto bíblico aumentan proporcionalmente. La Biblia es uno de los textos de mayor éxito jamás producidos. Se venden más Biblias que nunca, incluso en culturas no cristianas o que ya no lo son.

“Soy amiga de todos", respondería la Biblia a nuestra pregunta. “Mi estrategia es de supervivencia", nos respondería la Biblia, "es dejarme utilizar para todo". “Parece que me adapto muy fácilmente a los intereses de quienes me utilizan”. “Los hay de todos los tamaños, grandes y pequeños, encuadernados en cuero, en plástico, con o sin notas a pie de página, con o sin cerradura”. “Cuanta más gente me utilice, más probabilidades tendré de sobrevivir”.

Esta adaptabilidad de la Biblia para sobrevivir se ha denominado la capacidad mimética de la Biblia (Pyper, 1998), su talento para variar el significado de sus textos (Pyper, 1998). La Biblia ha asegurado su supervivencia atendiendo a los intereses de casi todas las comunidades de acogida. Y tenemos que admitir que la Biblia tiene razón. Hay que decir que un libro vendido, utilizado y a veces leído tanto entre los traficantes de esclavos como entre los esclavos, tanto entre los defensores del apartheid como entre los opositores, tanto entre los conquistadores como entre los conquistados, tanto entre los fundamentalistas como entre los liberales, ha demostrado tener una estrategia de supervivencia muy exitosa.

¿La Biblia como texto de reconciliación y liberación?

Con una variante de lo que escribió una vez el teólogo sudafricano Itumeleng Mosala (1989), uno podría suspirar, basándose en lo anterior, que para que la Biblia se convierta en un libro liberador, hay que protegerla de sí misma y librarla de todas esas ingeniosas estrategias de supervivencia que distraen de una lectura atenta y liberadora (Mosala, 1989).

En los primeros años del auge de la lectura popular de la Biblia y el llamado movimiento bíblico la teóloga Elsa Tamez (1988) entrevista a un gran número de teólogos latinoamericanos sobre su visión de la mujer en la teología e iglesia. Y hace un comentario hermenéuticamente importante.

Necesitamos, pues replantearnos el problema de autoridad bíblica y buscar nuevos criterios hermenéuticos al acercarnos a la Biblia desde una perspectiva tercermundista y femenina … Se da algo así como el tomar los panes del templo a pesar de la tradición (Mr. 2.25, 26); el luchar un sábado contra Antíoco Epífanes por la soberanía del pueblo macabeo y la fidelidad a la ley, quebrantando la misma ley (I Mac. 4:1); o el negar la interpretación bíblica como palabra de Dios inmutable para afirmar el mensaje libertador del evangelio; es decir, buscar la palabra de Dios con el texto, a pesar del texto o contra el mismo texto bíblico. Con ello me parece que reconstruimos el texto para que esté más acorde con el evangelio, porque paradójicamente, a veces se va contra un texto por fidelidad a la globalidad del texto bíblico (p. 25).

De hecho, la cuestión de la Biblia como texto, como revelación, como herramienta de interacción y liberación, y la cuestión de su efecto sanador en la comunidad lectora sigue obstinadamente planteada. El uso, repetimos, es, al fin y al cabo, muy distinto de la lectura atenta. Y la primera respuesta a lo que está tan cuidadosamente escrito y transmitido debe ser una lectura atenta (Ricoeur citado en de Wit, 2002, 187-216).

Hermenéutica de la hospitalidad

Hay que decir que, con demasiada frecuencia, la interpretación de los relatos bíblicos aparta a las personas, provoca separaciones, trae contiendas.

Basta mirar un momento para ver que el campo de la interpretación bíblica se parece más a un campo de batalla que a una corte idílica. ¿Cómo puede contribuir la lectura de la Biblia a la reconciliación y la paz?

Para ello, necesitamos saber algo sobre los textos.

1. Los textos, incluidos los bíblicos, son inagotables, escribe el filósofo E. Levinas. Para ello, Levinas utiliza el término infini. El proceso de lectura nunca se detiene. Una y otra vez, los textos siempre dejan algo para un nuevo lector. Este concepto de infini -infinito- no se refiere a la impotencia hermenéutica, sino al cruce de fronteras, a la voluntad de relativizar las propias. los textos son inagotables (cruce de fronteras)

2. Por tanto, los textos bíblicos son portadores de trascendencia. Al reducir esa trascendencia al eco de la propia voz, se pierde el carácter revelador de los textos bíblicos. Para descubrir este carácter revelador, no basta la propia lectura, la propia interpretación. Necesito a otros para esto.

3. Todos deben participar en este proceso de creación de sentido. El mismo Levinas escribe: "La verdad del texto, la revelación de su misterio se encuentra precisamente ... en las aportaciones de una multiplicidad de personas... La multiplicidad de personas, cada una indispensable, es necesaria para producir todas las dimensiones del sentido."

Esto nos lleva a la ética de la lectura. Si nadie puede faltar en este proceso de creación de sentido, entonces el otro lector debe ser considerado no como un enemigo sino como un espacio epifánico, y la lectura no como una toma de poder sino como un acto de amor. Esto es fundamental para una hermenéutica de la hospitalidad.

4. Conviene recordar que todos los procesos de dar sentido a los textos tienen una dimensión escatológica, la captación del sentido último y final es prematura y cierra el texto a nuevas relecturas por parte de otro.

5. Del mismo modo, es bueno darse cuenta de hasta qué punto el contexto, la cultura y las experiencias personales influyen en la lectura. Las lecturas neutras, producidas en el vacío, no existen. Esa es la gran ventaja de los enfoques poscoloniales de los textos bíblicos.

6. Los textos tienen una reserva de significado. Tienen la capacidad de poner de relieve situaciones no vistas por los autores originales, tienen más significado del que pretendía el autor original. Los textos quieren ser releídos en situaciones nuevas y no se trata de un proceso de contaminación, como nos quieren hacer creer los lectores fundamentalistas, sino de un proceso de enriquecimiento. En ese proceso de relectura, los textos cobran nueva vida, se movilizan sus reservas de significado.

7. Cuando hablamos del "otro lector", nos referimos principalmente a lo que se ha dado en llamar el "lector ordinario". Se trata de lectores que consideran el texto, no como algo que hay que deconstruir y desmontar lo más rápidamente posible (tan a menudo la exégesis), sino como una carta dirigida a la vida personal del lector. Los lectores ordinarios son lectores que, con su

actitud de entrega, expectación y vulnerabilidad, hacen de la Escritura. Son lectores que están dispuestos a interactuar, a compartir puntos de vista y a aprender de otros lectores.

8. Una última condición para que tome forma una hermenéutica de la hospitalidad es que el espacio en el que tiene lugar la lectura se transforme en un espacio libre de poder (Habermas) en el que todos los que participen puedan llegar a considerarse lectores competentes.

Condiciones para una lectura liberadora de la Biblia

Hay muchas formas de lectura liberadora de la Biblia. En los últimos 20 años, hemos descubierto algunas de las condiciones de una de esas formas.

→ Lee, en comunidad, el texto con un pequeño grupo y deja que todos opinen.

→ Hazlo sobre todo con los lectores corrientes o comunes que acabo de mencionar. A menudo, la presencia del experto (pastor, sacerdote, exégeta - lector profesional de la Biblia) hace que el grupo se cierre como una ostra y no se atreva a participar.

→ La intimidad, la confianza y la vulnerabilidad son requisitos importantes para tener el valor de dejar que el texto bíblico conecte con la propia vida y, entonces, atreverse también a contar experiencias a menudo íntimas, muy personales.

→ Lo que rinde mucho en términos de reconocimiento, crecimiento, obtención de nuevas percepciones es transcultural, más allá de los propios límites de la iglesia, el contexto, la biografía, la lectura de la Biblia. En el encuentro con el lector (a veces radicalmente) diferente, se rompen los grilletes de la propia tradición de lectura dominante y se abre un mundo nuevo. Sobre todo, es el otro quien puede mostrarte tus propios puntos ciegos y mecanismos de exclusión en el proceso de lectura.

Ejemplos

En los últimos 20 años se ha publicado mucho sobre esa lectura transfronteriza de la Biblia. Sobre la mujer samaritana que se encuentra con Jesús en el pozo de Jacob, la historia de la viuda en Lucas 18, la historia de Tamar en 2 Samuel, Juan 20, etc. Se trabajó mucho en la creación de buenos protocolos y análisis cuidadosos de lo que ocurrió en ese encuentro intercultural. De los muchos, muchos grupos de muchos países que participaron, no hubo ni uno solo que dijera: “nunca volveremos a hacer esto”. Al contrario, siempre hubo crecimiento, descubrimiento, superación de prejuicios y una comprensión más profunda del texto. Por ejemplo, un grupo de drogadictos de Ámsterdam leyó el relato de 2 Samuel sobre la violación de Tamar. La primera reacción fue de rechazo: qué hacer con un libro tan antiguo como la Biblia. ¡No nos dice nada! Tras leer la historia, dijeron: "Todos somos

Tamar". Y alguien añadió: "El 75% de los drogodependientes son víctimas de violencia sexual". Otro participante actualizó la historia y la leyó como el periódico y dijo: "Tamar necesita una hermana. Quiero ser la hermana de Tamar" (Godian, como se citó en de Wit y Dyk, 2015).

Hicimos un libro grueso sobre la lectura de Lucas 18, la breve historia de la viuda que acude a un juez que no le hace justicia. Esa historia fue leída por (pequeños) grupos en Colombia, Perú, El Salvador y Guatemala. Todos los grupos se habían enfrentado a injusticias flagrantes, desapariciones e impunidad (95% en algunos países). Es entonces inimaginable lo que la lectura transcultural de esta historia hace a los grupos. Se aprende sobre lugares de lucha nunca antes vistos, estrategias de resistencia no violenta, resiliencia, esperanza y expectación. Un participante de un grupo de El Salvador concluye el proceso de lectura con un comentario revelador. "Fue una experiencia divina", afirma.

La metáfora de la vulnerabilidad y la historia de Jacob/Israel

Concluyo con una historia sobre la vulnerabilidad que aplico hermenéuticamente, por así decirlo. Es la historia de un coronel colombiano que pasa sus días en una pensión. Con esta historia, me refiero a la vulnerabilidad como una actitud de lectura. Esto es algo que también encuentro en la historia de Jacob. El que siempre consideró enemigo a su propio hermano Esaú, engañándolo desde su nacimiento, sufre una transformación cuando el hombre con el que lucha inicialmente resulta ser el que lo bendice. Le dan un nuevo nombre, el campo de batalla no muestra muertos ni mutilados, sale el sol.

El pueblo de las viudas (Cañón, 2006) es la historia de Jesús, de Jesús Martínez, un ex coronel del Ejército Nacional de Colombia de 48 años, ahora en silla de ruedas:

> Un hombre ha entrado en la habitación que hay más adelante en el pasillo, pero nadie le ha visto todavía. Es un exguerrillero que sufre de amnesia, confió nuestra casera a uno de los huéspedes. Por favor, no se lo digas al coronel. ¡Está loco! No estoy enfadado, sólo furioso. Hace diez años, en una escaramuza, una mina terrestre de la guerrilla me arrancó los pies, poniendo fin a mi carrera militar. Pero en esta casa de huéspedes de segunda categoría, nada permanece en secreto por mucho tiempo. Y cuando me enteré, pensé: ¿amnesia? Ayudaré a ese bastardo a refrescar su memoria y luego le volaré la cabeza.
>
> En mi habitación, cargué mi pistola y la escondí bajo un poncho blanco que yacía perfectamente doblado sobre mi regazo. Me bebí medio vaso de ron, encendí un cigarrillo, le di dos caladas y lo apagué en el cenicero. Me miré la mano. Fue lo suficientemente firme como para dispararle. Me dirigí a la puerta y la abrí lentamente, estremeciéndome por un momento

> cuando crujió. Tras echar un rápido vistazo a ambos lados, conduje por el estrecho pasillo. No estaba nervioso. El corazón no me latía más deprisa de lo normal ni me faltaba el aire. Mis manos empujaron las ruedas hacia delante hasta que apenas estuve a cinco centímetros de la habitación de mi víctima. Le oí toser, el muy cabrón. Di tres golpes en su puerta, con la mano izquierda. Mi otra mano estaba bajo el poncho, agarrando la pistola con tanta fuerza que empezaba a dolerme. Volvió a toser. En un momento pondré fin a su tos, pensé. Permaneció en silencio durante un rato. Entonces oí un sonido familiar, pero antes de darme cuenta de lo que era, la puerta se abrió de repente y allí estaba, justo delante de mí, el nuevo huésped del internado, el exguerrillero, el monstruo. No tenía piernas, sólo muñones, y también iba en silla de ruedas.
> Nos miramos en silencio. Como si nos miráramos en un espejo. “Hola", dijo por fin, con una sonrisa amistosa en el rostro. “Vicente Gómez, a su servicio”, añadió tendiéndome la mano. Solté mi pistola, que seguía oculta bajo el poncho, e involuntariamente esperé un momento antes de estrecharle la mano. “Jesús”, dije, “Jesús Martínez. Alquilo la habitación al final del pasillo”. “Encantado de conocerte”, dijo uno de nosotros. “El placer es todo mío”, respondió el otro (p. 127).

Así que éste es el otro extremo del espectro hermenéutico: no el poder, sino la vulnerabilidad. Si es cierto que ninguno de nosotros puede captar todo el misterio de la revelación divina: ¿no estamos todos en una silla de ruedas a la hora de leer las Escrituras? Y si es así, ¿no son siempre una “frágil identidad hermenéutica” y una “frágil capacidad de lectura” los rasgos distintivos de nuestras prácticas lectoras? ¿No es una de las historias bíblicas más impresionantes, que toca el corazón de la conversión de Israel al otro, la de Jacob en Pniel: lisiado - nunca más cazador - pero bendecido? El otro no como enemigo, sino como espacio epifánico: “No te dejaré ir a menos que me bendigas con tu interpretación”.

Referencias bibliográficas

Adamo. D.T. (2006). *Biblical Interpretation in African Perspective*. Lanham, MD: Rowman Littlefield Publishing Group Inc.

Althaus-Reid, M. (2003). The Bible and the Fracasados: Reading from the Excluded. En Mercy Amba Oduyoye y Hendrik M. Vroom (eds.), *One Gospel – Many Cultures. Case Studies and Reflections on Cross-Cultural Theology* (pp. 109-126). Rodopi.

Bal, M. and Jobling, D. (ed.) (1991). *On Story-Telling: Essays in Narratology*. Sonoma, Calif.: Polebridge Press, p. 14.

Cañón, J. (2006). *Het dorp van de Weduwen*. (Dutch translation by Ernst de Boer). Amsterdam Meulenhof, p. 127.

de Wit, H. (2002). *En la Dispersión el Texto es Patria*. San José: UBL, pp. 187-216.

Eco, U. 1997[2]. De tekst, het leesgenot, de consumptie. In: Umberto Eco. *Wat spiegels betreft*. Amsterdam (Originally published in 1985 as U. Eco, Sugli specchi e altri saggi. Milan).

Ejiogu, Godian, E. (2017). We Are All Tamar: Transforming Culture through the Bible (A Dialogue within Amsterdam). En Hans de Wit and Janet Dyk (eds.), *Bible and Transformation. The Promise of Intercultural Reading of the Bible* (pp. 197-206). Atlanta: Society of Biblical Literature.

Levinas, E. (1989). Revelation in Jewish Tradition. En S. Hand (ed.), *The Levinas Reader*. Basil Blackwell, p. 159.

Mesters, C. (1988). Balanço de 20 Anos, *Suplemento do Boletím 'Por Trás da Palavra' 7*, pp. 2s.

Mosala, I.J. (1989). *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*. Grand Rapids: Eerdmans.

Pyper, H.S. (1998). The Selfish Text: The Bible and Mimetics. En J. Cheryl Exum & Stephan Moore (eds.), *Biblical Studies, Cultural Studies*, (pp. 70-90). Sheffield, p. 70.

Tamez, E. (ed.). (1988). *Teólogos de la Liberación hablan sobre la Mujer*. San José (DEI), p. 25.

Violencia de género, (homo) sexualidad y Biblia

HANS DE WIT

Resumen

Este artículo trata sobre "sexo en la Biblia" y la manera como en ella se habla de intimidad, afecto, amor entre dos personas en el contexto en que se escribió y cómo se hace presente la relación sexo-poder. De ahí que el autor, por medio del análisis de varios textos, busca responder la pregunta si la Biblia prohíbe la homosexualidad.

Palabras clave: Biblia, homosexualidad, poder, *quee*r, sexo, sistema patriarcal.

Introducción

El tema central de esta contribución es género y (homo)sexualidad en la Biblia. Hablaremos brevemente sobre "sexo en la Biblia" porque queremos saber de qué manera en la Biblia se habla de intimidad, afecto, amor entre dos personas y eso en la sociedad patriarcal y contexto greco-romano en la que la Biblia se escribe. Un análisis de estos contextos nos lleva a dedicar unas pocas palabras a una relación siempre presente: sexo y poder. Después de este recorrido abordaremos el tema "homosexualidad y Biblia" y trataremos de responder la pregunta si tienen razón los muchos que creen que la Biblia prohíbe la homosexualidad. Pero antes de analizar un par de textos que siempre se usan para rechazar o condenar relaciones homoeróticas, necesitamos hacer unas observaciones hermenéuticas: ¿qué es leer los textos bíblicos bien? ¿Realmente podemos usar la Biblia para fundamentar una postura frente a la homosexualidad? No podemos terminar nuestra contribución sin entrar, aunque sea un poquito, en el mundo de los que son homosexuales, son cristianos y leen la Biblia.

Sexo e intimidad en la Biblia y su entorno

Si hablamos de sexo o sexualidad, de intimidad y sentimientos en el Antiguo Testamento podemos decir que los antiguos narradores israelitas son extremadamente parcos en la descripción de sentimientos y relaciones mutuas. El estilo narrativo es en general muy sobrio y "económico" y se abstiene de detalles íntimos o de emociones. "Aquí entra en juego la vieja

regla de la narrativa tradicional: todo lo que se quiere comunicar en términos de cualidades, caracterizaciones y relaciones debe encontrar su expresión en actos externos de acción" (Hügel, 2009, p. 342). Lo que importa es lo que se hace, no tanto lo que se siente o piensa. Una excepción son los momentos de muerte, de duelo, de lágrimas. Estos momentos se describen con más detalles que los sentimientos de amor. Un lindo ejemplo, de que reflexionaremos más adelante, es lo que David hace cuando su gran amigo Jonatán muere. Hay luto, hay duelo, hay lágrimas y el llanto por la pérdida de un amigo muy amado. La teóloga alemana Karin Hügel (2009) escribe: "Las escenas de amor más emotivas de la Biblia -aparte de las del Cantar de los Cantares- son escenas de dolor y duelo por la despedida" (p. 342).

No sabemos lo que Eva sintió cuando fue expulsada del huerto, ni lo que la concubina del Levita de Jueces 19 dijo durante el terrible acto de su violación masiva. Solamente escuchamos lo que pasó y lo que se hizo:

> Aquellos hombres abusaron de ella toda la noche hasta la mañana y la dejaron cuando apuntaba el alba. Cuando ya amanecía, vino la mujer y cayó delante de la puerta de la casa de aquel hombre donde su señor estaba, hasta que fue de día (Jueces 19:25-26 R95).

Lo que sabemos de esta mujer es que estaba sola en un mundo de hombres, sin nombre, sin habla, sin poder. Ni sabemos lo que habrá sentido la "hija virgen" que el dueño de la casa (así como Lot) ofrece a los hombres perversos: "haced con ella como os parezca".

Al estudiar nuestro tema es importante entender que ese estilo narrativo está íntimamente conectado con la cultura mediterránea (hebrea y greco-romana) en que se escribe la Biblia. Los códigos de conducta, de lo que importa en la sociedad o la familia son, muchas veces, radicalmente diferentes de los de la actualidad.

Los judíos, griegos y romanos antiguos no se comprendían a sí mismos como heterosexuales u homosexuales. Se veían como judíos, griegos o romanos; varones o mujeres; libres o esclavos. Eso implica que querer descubrir relatos sobre homosexualidad en los textos bíblicos es toda una aventura. Veremos que la palabra "homosexualidad" es un término moderno. Creer encontrarlo en la Biblia es un anacronismo (por ejemplo, el uso de la bicicleta en la edad de piedra).

Debemos entender que "el amor, el matrimonio y otras relaciones y acoplamientos en el mundo grecorromano eran de naturaleza muy diferente a lo que han sido tradicionalmente en el Occidente moderno" (Abrahamsen, 1997, pp. 35-36). Solamente la traducción de palabras o conceptos relacionados con intimidad y amistad es bastante difícil. Vale para los textos de Pablo en Romanos y Corintios también. La palabra latina frater por ejemplo,

que suele traducirse al español como "hermano", significa con frecuencia "pareja homosexual de larga data" (Abrahamsen, 1997, p. 36).

En el mundo greco-romano había cuatro formas de relaciones entre hombre y mujer: uso (mujeres y esclavos), concubinato (relación duradera con una mujer socialmente inferior), matrimonio y romance (la única relación sexual respetable para las mujeres en sus dos formas: la poligamia y la monogamia). En el mundo greco-romano el matrimonio no era tanto una relación de libre elección y amor mutuo, sino más bien un "acuerdo de propiedad" y entre dos personas no iguales (Abrahamsen, 1997, p. 36).

Sexo y poder

Al analizar los textos sobre sexualidad del Cercano Oriente Antiguo y del mundo greco-romano mucho se ha enfatizado la conexión íntima entre sexo/sexualidad y poder. Muchos autores afirman que el acto sexual dentro de estos contextos se realizaba siempre dentro de un marco de dominación – sumisión.

Los teólogos holandeses Van Klinken y Peter-Ben Smit (2013) escriben:

> Se reconoce que tanto el género como la religión están intrínsecamente relacionados con el poder y que existe una larga tradición de dominio masculino en diversas religiones. Los discursos sobre la masculinidad en contextos africanos, sudamericanos y otros contextos cristianos suelen ser bastante ambiguos en cuanto a su complicidad con ideologías y estructuras patriarcales. Además, suelen definirse de forma heteronormativa y, en ocasiones, son explícitamente homófobos" (pp. 35-36).

La teóloga norteamericana Mary Tolbert (como se citó en Mona West, 2002) escribe:

> El concepto más importante que define la sexualidad en el antiguo mundo mediterráneo … es que los actos sexuales aprobados nunca se producían entre iguales sociales. La sexualidad, por definición, en las antiguas sociedades mediterráneas requería la combinación de dominación y sumisión (p.1).

Es importante saber que la actividad sexual, tanto entre hombre y mujer como entre hombre y hombre en la cultura mediterránea, se daba mucho dentro de este marco de dominación de uno sobre la otra/el otro. Especialmente en tiempos de guerra, obtener la victoria traía consigo un botín para los soldados que era "una o dos doncellas" (Jueces 5) u otro hombre (Gen.19, Jueces 19). "No era infrecuente que los hombres que habían

conquistado un ejército extranjero los violaran para demostrar que eran dominantes y de un estatus superior" (Klinken y Smit, 2013, pp. 4-5).

Sociedad patriarcal

Que la Biblia se escribió en un entorno patriarcal suena a refrán en muchos estudios. El patriarcado es un concepto delicado y a menudo se define de forma muy diferente.

Lo que esas definiciones tienen en común es que el patriarcado se considera sistémico y opresivo. El teólogo sudafricano Robert Stegmann formula: "El sistema opresivo del patriarcado que con demasiada frecuencia ha sido bautizado en la tradición de la iglesia evangélica como norma 'bíblica" (Stegmann, 2018, p. 16).

Desde el contexto africano Chitando y Sophie Chirongoma (2012) escriben:

> El patriarcado, ideología que privilegia a los hombres, es un fenómeno global … El hecho biológico de ser varón sitúa a los hombres en posiciones privilegiadas. Esto se ha denominado "el dividendo patriarcal": los beneficios de los que disfrutan todos los hombres simplemente como resultado de un accidente biológico (p.17) ...
> No es sorprendente que sean las teólogas africanas las que han desafiado a la Iglesia a releer la Biblia para destronar el patriarcado y promover la justicia de género. ... la Biblia debe despojarse de su sesgo patriarcal para que las mujeres puedan disfrutar de una vida abundante (p.22).

La teóloga coreana Hyunju Bae (como se citó en Fernando Ens et al, 2022). Escribe: "Un hilo común que une a todo esto [colonialismo japonés, globalización capitalista, etc.] es el reinado del patriarcado. La cultura patriarcal es la base del sexismo, la discriminación de las mujeres y la violencia sexual y de género" (p. 172). Así podemos seguir enumerando definiciones del patriarcado. Repetimos que lo que tienen en común es que son bastante masivas, hablan de opresión sistémica y de que los hombres son el origen y la causa.

Lo que podemos decir de la cultura mediterránea en que la Biblia nace es que ha sido y es una cultura fuertemente colectivista donde los intereses y la vida del colectivo, de la tribu, de la *mishpajá* (la gran familia) son más importantes que el desarrollo del individuo (Punt, 2012). La Biblia ofrece muchos ejemplos. Podemos afirmar también que valores masculinos como honor, valentía, fuerza, guerra, victoria, coraje en la batalla y heroísmo predominan, también en los relatos bíblicos.

En ese sentido podemos decir que el Antiguo Testamento es un "libro" de hombres, en el que las mujeres aparecen en su mayor parte como meros

adjuntos de los hombres, significativas sólo en el contexto de las actividades de los hombres. Es lo que caracteriza muchos discursos del AT sobre las mujeres. El Antiguo Testamento es una colección de escritos de hombres de una sociedad dominada por hombres.

Sí, el patriarcado es todo un sistema con efectos nefastos, pero cabe también cierta prudencia y es necesario matizar. No todas relaciones entre personas en la Biblia tienen que ver con propiedad, como si en el Antiguo Israel nadie hubiera podido amar.

Es cierto que hay sociedades masculinas en que los valores masculinos son más importantes que los femeninos — la antigua sociedad israelita es un ejemplo. Pero no debemos olvidar que al lado de sociedades "masculinas" y patriarcales también hay teologías y tradiciones de lectura patriarcales. Son tradiciones de lectura que oscurecen lo que los textos bíblicos realmente dicen, también sobre las mujeres, y borran las huellas de su presencia y cómo fue su vida matrimonial. De las diferentes posturas de teólogas feministas frente a la Biblia veo como lo más importante la tarea que Phyllis Trible formula: "sacar a las mujeres de las sombras", creyendo que el Antiguo Testamento no es tan patriarcal como se ha supuesto (Rodd, 2001, como se citó en Oluseyi Olojede, 2011).

Hermenéuticamente muy importante es lo que nos enseña el exégeta sudafricano Gerald West (2015), representando la perspectiva de varias teólogas africanas, que "la Biblia es en sí misma un lugar de lucha, que representa tanto discursos liberadores como dominadores…" (p. 120). En su libro con el desafiante título ¿Yahweh un Dios patriarcal? el exégeta alemán-brasileño Erhard Gerstenberger (1988) muestra convincentemente que el AT nos presenta imágenes (muy) diferentes de Dios: Yahweh como padre, como esposo (de Ashera), como Guerrero de su tribu, de los padres, etc. En su capítulo sobre "Der patriarchale Gott" el autor se detiene en el origen de estas tradiciones de lectura masculina dominantes. Escribe Gerstenberger (1988):

> Una cosa queda clara …: el Dios Yahvé, que se ha afirmado como la única deidad de Israel desde el siglo VI a.C., era una deidad masculina según las ideas de la época, en la medida en que las asociaciones sexuales se llevaban a cabo en absoluto. Después de todo, en esta teología monoteísta restringida, se trataba principalmente del poder protector y asertivo hacia el mundo exterior, es decir, de las tareas de las que los hombres eran responsables. La vida familiar y la fertilidad, los grandes ámbitos de las deidades femeninas y de la responsabilidad de las mujeres, pasaron a un segundo plano ante la permanente crisis político-religiosa del sometido pueblo de Israel. La élite dirigente masculina estaba formada -tras la desaparición de la monarquía y de la burocracia estatal real- por clérigos entregados al ideal teocrático y por los ancianos tribales locales o de clan que continuaban ciertas tradiciones familiares patriarcales …

> sólo en contadas ocasiones oímos hablar de mujeres en puestos de relevancia público-religiosa, y cuando esto ocurre, es en el ámbito de la leyenda, donde lo femenino siempre tiene un lugar de refugio, independientemente de toda arrogancia masculino-política (cf. el Libro de Ester). Los círculos teocráticos sacerdotales y levíticos marcan absolutamente la pauta en la conformación de la teología oficial. Las tradiciones familiares y femeninas sólo pueden seguir existiendo en la clandestinidad o bajo un disfraz ortodoxo frente a la pretensión cada vez más tajante de exclusividad de la religión masculina de Yahvé (p.95).

Este desarrollo hacia una religión masculina, que no cayó del cielo, sino fue producto de desarrollo histórico y social, debe confirmar la urgencia de la tarea de no descuidar los detalles de los textos, sacar a las mujeres de las sombras de interpretación masculina, y, sobre todo, no descartar que las mujeres aparecen en las páginas bíblicas con más frecuencia de lo que la memoria suele permitir y en papeles y estimaciones más diversos. En algunos textos, la mujer del antiguo Israel es objeto y una especie de propiedad; pero en otros, se la describe como poseedora de una medida de libertad, iniciativa, poder y respeto que las mujeres contemporáneas bien podrían envidiar.

Hemos hablado del Antiguo Israel y su patriarcado vigente. No creemos que sea necesario hablar ahora tan detalladamente del NT. Lo haremos cuando nos detenemos en algunos textos de Pablo. Evidentemente patriarcado no falta en el NT, pero lo que debemos decir también que la figura protagonista del NT, Jesús de Nazaret, rompe de muchas maneras y a veces radicalmente con los valores patriarcales vigentes de su realidad. Compasión, renuncia al poder, ruptura con las autoridades religiosas, son solamente algunas de las prácticas no muy masculinas que los evangelios nos entregan.

Homosexualidad y la Biblia

Antes de pasar a los textos que tan a menudo se utilizan para legitimar las posiciones en este tema, algunas observaciones de carácter hermenéutico.

Los textos bíblicos tienen su origen en un entorno completamente distinto al del mundo moderno en cuanto a valores, normas y tradiciones. Utilizar los textos bíblicos para nuestro tiempo es, por tanto, siempre un proceso hermenéutico en el que las diferencias entre en el mundo bíblico y el contemporáneo son suavizadas o, incorrectamente anuladas y la Sagrada Escritura fácilmente se puede convertir en ventrílocuo. Para conseguir una comparación significativa y evitar los anacronismos y el etnocentrismo, primero es necesario esbozar las preguntas modernas y luego ver si estas preguntas se correlacionan con los textos antiguos y sus “preguntas específicas” (Hügel, 2009, p. 19).

Es importante entender que son sólo lectores y lectoras actuales que conectan ciertos textos como un grupo de referencias bíblicas contra la "homosexualidad". Son en primer lugar las motivaciones y el deseo de justificar ciertas posturas de estos lectores modernos y no los textos bíblicos lo que llevan a aplicar esta hermenéutica pragmática y utilitaria.

Es importante recordar que el término "sexualidad" con sus derivados "homosexualidad" y "heterosexualidad" es un abstracto moderno que no tiene equivalente en la Biblia ni en las fuentes antiguas. La distinción de las orientaciones sexuales es también un fenómeno moderno con una base de argumentación y motivación completamente diferente a la forma en que las fuentes antiguas tratan el erotismo entre personas del mismo sexo (Hügel, 2009, p.42).

Hablando de maneras de usar o abusar de la Sagrada Escritura — ¡y no leerla! — nos lleva al terreno de la hermenéutica y debemos recordar lo que dijimos en nuestra primera charla sobre la hermenéutica de la hospitalidad y la buena lectura de la Biblia: la buena lectura, la lectura con compasión, significa que una historia, un texto, se convierte en un puente hacia el otro. Existe un vínculo entre la lectura, una lectura que escucha al texto, que se detiene en sus detalles y respeta los derechos del texto, y la capacidad de las personas de imaginar lo que otra persona piensa o siente o ha experimentado. En la "buena lectura" tu propia experiencia del mundo se transforma en algo nuevo, en algo que faltaba, y el resultado es que se manifiestan un "yo" y un "mundo" más ricos y amplios… Los y las que no usan doctrina, la recta enseñanza, su propio prejuicio o el supuesto último significado del texto bíblico, sino amor y empatía como claves de lectura se inscriben en la larga y venerable tradición de grandes teólogos judíos y cristianos que ven el amor y la compasión como claves para una buena lectura de la Biblia e insistieron en ver cada versículo de las Sagradas Escrituras como un comentario sobre la regla de oro: "No hagas a los demás lo que no te gustaría que te hicieran a ti" … El abuso de los textos sagrados en el pasado y en el presente ha sido tan escandaloso y violento, que sobre los cristianos, los judíos y los musulmanes recae la responsabilidad de dejar de ser tan selectivos y de presentar una historia alternativa en la que se destaque el lado amable de sus tradiciones exegéticas y posibles lecturas alternativas de aquellos textos que siempre fueron usados para oprimir, dominar, explotar (esclavitud, Apartheid, mujeres, indígenas, personas de otra orientación sexual, etc.).

¿Prohíbe la Biblia la homosexualidad?

Presto este título de un artículo del teólogo alemán Martin Ebner (2019). La respuesta rotunda y tajante debe ser: no. Hay muchos argumentos para ser tan absoluto. Menciono solamente los dos principales:

- Repetimos que la palabra "homosexualidad" es un término moderno y no existía en tiempos bíblicos. Dicho de otra manera: la Biblia sencillamente no conocía el fenómeno. Usarla para textos bíblicos es un anacronismo.
- Es por eso que no podemos encontrar textos bíblicos que hablen de eso. Los escritos de la Biblia hebrea sólo contienen dos frases (en la Torá, el libro Levítico) y muy pocos textos que hablan de forma más o menos explícita sobre el tema del homoerotismo (Hügel, 2009, p. 67). En el NT no es muchos más.

Revisemos rápidamente algunos de los textos que siempre se han usado para condenar la homosexualidad o el lesbianismo, primero el AT, después el NT.

Cam. Ya hablamos en nuestra primera charla sobre Cam que "ve la desnudez de su padre", lo que significa que cometió un acto de incesto, no con su padre, sino con su madre.

Sodoma. Hablamos también de uno de los textos más usados para condenar prácticas homosexuales. No es la homosexualidad, sino la hospitalidad, la aceptación del otro que es el tema central. Cuando Abraham comienza a negociar con el Supremo para rescatar la ciudad y sus habitantes la pregunta no es cuántos homosexuales hay en ella, ¡sino cuántos justos! Lo primero que hacen los Sodomitas cuando han llegado los extranjeros a la casa de Lot es convertirla en cárcel (Gen.19: 4). Los Sodomitas hacen lo que ocurre en los campos de batalla o en la cárcel: violar y deshumanizar al otro.

Levítico. Ya hablamos también de los textos del llamado Código de Santidad (Lev.17-26). "Queda claro que esa prohibición en el Levítico era un intento de preservar la armonía interna de la sociedad masculina judía al no permitir que los hombres se comportaran de forma diferente a sus vecinos mediterráneos … Estos versículos de ninguna manera prohíben las relaciones sexuales amorosas y afectuosas entre personas del mismo sexo." (West, 2002).

Otros textos. David y Jonatán. Al lado de estos textos mal-usados hay otros textos que describen relaciones afectivas entre personas del mismo sexo de manera positiva. Se ha hablado de la relación entre Noemí y Rut, de los dos amados o dos amadas que se mencionan en Cantar de los Cantares, pero más explícito es la descripción de la relación entre (Saul), David y Jonatán (1Sam.18-20). Es curioso que en todo lo que se dice de David nunca se dice que él haya amado a alguien, mientras todos lo aman. Famosa es la frase con que David llora sobre la muerte de su amigo Jonatán:

¡Cómo sufro por ti, Jonatán, hermano mío!

¡Ay, cómo te quería!
Tu amor era para mí más maravilloso
que amoríos de mujeres. (2 Sam. 1:26 BNP)

No es posible negar con certeza que detrás de estas lágrimas se esconden sentimientos y experiencias homoeróticas. (Hügel, 2009). En el NT son sobre todo los textos de las cartas paulinas que se usan. No hay espacio aquí para una elaboración amplia. Mencionaremos solamente Rom.1:26-27 y 1 Cor.6:9-10.

Rom.1:26-27. En el pasaje se trata de una comparación entre judíos y paganos. El tema es la religión "falsa" y, relacionado con eso, el sexo "falso". El sexo falso es uno de los muchos síntomas que resultan de la falsa adoración, es decir, la adoración de ídolos creados por el hombre. A través de ciertas acusaciones típicas contra los paganos, mencionados en el pasaje, que se usaron en la diáspora judía para distinguirse (virtualmente) de "los otros", los judíos querían expresar: "¡Nosotros los judíos no hacemos eso, porque adoramos al Dios correcto según su Torá!".

Ahora bien, no es la homosexualidad el tema de este pasaje, sino una comparación soteriológica y advertencia: tú, judío, no eres mejor que los gentiles, desciende de tu trono. (Ebner, 2019, p. 56).

1Cor. 6:9-10. Ya hemos afirmado que en el mundo mediterráneo se manejaba una definición de sexualidad frecuentemente basada en dominación/sumisión y relaciones desiguales. Es posible que Pablo aquí se refiera a esa práctica donde hombres mayores llegaron a ser patrones de chicos jóvenes. Los hombres más jóvenes se socializaban y educaban a través de una estrecha relación con un hombre mayor. Estos hombres mayores eran los patrones de los chicos (de 12 o 13 años) y, a menudo, sus amantes. Evidentemente, en estas relaciones se cometían algunos abusos y los jóvenes eran explotados y retenidos por el patrón mucho después de que el chico hubiera llegado a la edad adulta. Aquí el apóstol Pablo se refiere a estas relaciones abusivas, no a las relaciones de amor y cuidado mutuo entre personas del mismo sexo (West, 2002, p. 2).

Ebner (2019) termina su artículo con un par de observaciones que valen la pena repetir. En primer lugar, dice que frente al fenómeno de la supuesta presencia de homosexualidad en Pablo, no es este fenómeno el problema, sino Pablo mismo que no es consistente y cambia varias veces de opinión. En segundo lugar, concluye Ebner: "Los que quieran encontrar su visión de las cosas en las cartas del NT la encontrarán allí. En la lectura histórico-crítica, sin embargo, afirmo que cualquiera que quiera ocultar su homofobia tras declaraciones del Nuevo Testamento se ha equivocado de libro" (p. 58). En tercer lugar, el comentario más importante de Ebner: la conducta de Jesús no excluye a nadie. Y, comparando Mateo con Pablo: "A diferencia de lo que se

encuentra a veces en Pablo: para Mateo, llegar a ser heredero del Reino ¡es solamente necesario practicar la misericordia!" (p. 60).

Las teologías *queer*

Es difícil ser persona de una orientación sexual que se considera perversa, criminal contranatural o como enfermedad y ser miembro de una de estas iglesias cerradas y creer en un Dios misericordioso, de justicia y amor. Según Musskopf (2006), "a partir del siglo VIII se pasó a enfrentarla como una enfermedad, posible de curación" (p.88) y recién en 1973 (EEUU), 1985 (Brasil) y 1990 (WHO) se dejó de definir la homosexualidad en los documentos oficiales como enfermedad. Es difícil leer una Biblia que, de acuerdo a tantos, condena esa orientación sexual diferente. ¿Dónde están los textos liberadores? ¿Qué hermenéutica usar?

Bueno, lo que pasó en los círculos de teólogos latinoamericanos en los '70 del siglo pasado, pasó también entre teólogos homosexuales y lesbianas: se comienza a buscar un espacio propio y articular una "teología de liberación". En este caso se habla de "teología queer" (Quintana, p. 2021).

Las definiciones y prácticas de lectura bíblica de esta teología varían, pero lo que tienen en común es considerarse una teología de liberación que rompe con esquemas y normas existentes y que da un paso más que la teología de liberación clásica. Gabriela González Ortuño (2016) afirma que "la teología de la liberación queer busca romper con los parámetros de opresión … y reivindica otras formas de ejercer y pensar la fe" (p. 280). "La teología queer de liberación lo que busca es desestabilizar la forma en la que se ha construido la fe apelando al amor, a la solidaridad a través de un concepto que resulta clave desde el desarrollo de las teologías gay y lesbianas: amistad" (p. 290).

Deconstruir, romper, transformar son verbos claves en la teología queer: "el proyecto queer quiere deconstruir la epistemología heterosexual y los presupuestos de la teología, pero también de desvelar lo diferente, el rostro suprimido de Dios en medio de todo ello". (Klinkln y Phiri, 2015).

El rostro sufrido y la actuación "disidente" de Jesús sirve como ejemplo y fundamento para deconstruir conceptos como masculinidad. En los relatos bíblicos sobre Jesús, se le ve hacer y sufrir toda una serie de cosas que en aquella época se consideraban muy poco masculinas. Por ejemplo, la muerte en la cruz. Un hombre hace cosas, pero no sufre.

Cómo ven personas homosexuales ese rostro de Dios, se manifiesta en las entrevistas que a continuación presentamos.

Los teólogos Van Klinken y Phiri (2015) hicieron trabajo empírico en uno de los suburbios de Lusaka (Zambia) y preguntaron a personas gay cuál era su imagen de Dios y cómo se veían a sí mismas frente a Dios. Es impresionante leer los testimonios. Los autores escriben: "… todos [los entrevistados, HdW] compartían la creencia de que Dios les creó y, por tanto,

les acepta tal y como son, incluida su sexualidad." (p. 48). Y preguntados cómo creían que Dios los veía, respondieron usando el texto de Génesis 1:

> Creo que Dios me ve tan normal como a los demás. Porque soy quien soy gracias a él. Yo no iba a estar aquí si no fuera por Dios. Soy quien soy, nací así. Y Dios me hizo a su imagen. Así que no creo que Dios me odie de verdad. Creo en Dios y estoy aquí gracias a Dios. ... Dios nos hizo lo que somos hoy. Es a imagen de Dios, diría yo, como somos, seamos homosexuales o heterosexuales, somos a imagen de Dios. Para Dios es totalmente indiferente si soy gay o heterosexual, sólo soy un hijo de Dios (p. 48).

Enfatizando la importancia de la diversidad uno de los entrevistados dice:

> Creo que Dios es el mejor de los artistas. Puede pintar cuadros clásicos, arte abstracto, etcétera. Nosotros no somos más que otro diseño para él, así que no creo que [la homosexualidad] esté mal. Puede que a mí me guste Picasso y a otra persona Da Vinci, pero ambos son maestros en lo que hacen. Así que creo que estoy hecho para ser así, porque Él es un Dios colorido y quiere diversidad, en términos de sexualidad y de todo lo demás". (p. 48).

En muchos testimonios hay una firme comprensión de que Dios está más allá del género. "Ser creado a imagen de Dios para mí", dice otro de los entrevistados, "no apunta al cuerpo físico que ves ... Si eres capaz de ejercer el amor, siendo justo con las personas que te rodean ... siendo capaz de ayudar a los demás, siendo capaz de ejercer tu poder de forma que muestres misericordia, por ejemplo, eso para mí, eso es similar a mostrar cualidades a las de Dios" … (p. 48)

> No es hombre y mujer, la imagen de Dios es completa cuando reflejas a Dios... La imagen de Dios es completa si un hombre ama a otro hombre o una mujer ama a otra mujer o un hombre ama a una mujer. Eso es un reflejo completo de la imagen de Dios: el amor. No es correcto decir que deben ser hombre y mujer (p. 48).

Los autores terminan su artículo con la muy importante conclusión que, así como para cada teología y para cada teóloga es absolutamente necesario escuchar las voces de creyentes comunes, muchas veces descuidadas, es también importante escuchar los testimonios que acabamos de presentar, de creyentes homosexuales "comunes", los y las que están en las bases de nuestras iglesias o comunidades de fe.

La lectura de la Biblia

Así como dentro de las teologías de liberación hay diferentes modelos hermenéuticos con sus diferentes aproximaciones al texto bíblico, también dentro de la teología y hermenéutica *quee*r hay varias estrategias de lectura (de Wit, 2011) Y así como la lectura liberadora significó en muchos aspectos un cambio de paradigma, también las lecturas gay lo pueden significar. Hay lecturas que quieren desviar la violencia de ciertos textos, hay lectura que quieren ayudar a "salir del closet" a ciertos textos.

La manera más simpática y, hermenéuticamente hablando, más fructífera, me parece que es la estrategia que propone la pastora y teóloga Mona West (como se citó en Shore-Gross, 2019) de "amigarse con el texto". El punto de referencia para una lectura queer es "la noción de que la Biblia es nuestra amiga". "Cuando nos acercamos a la Biblia como un texto amistoso", escribe Mona West, "como un texto que no hace daño, el terror de las escrituras se transforma en palabra de Dios, dadora de vida. Somos capaces de encontrar nuestra historia dentro de ella".

Así como las lecturas liberadoras y feministas, también las lecturas *queer* nos ayudan a descubrir los aspectos represores de nuestra programación mental y de la tradición de lectura dominante de que somos parte. Lecturas dominantes que a menudo suprimen la diversidad y nos quitan la capacidad de ver en los textos más que nuestra tradicional manera nos ofrece. Sí, necesitamos lecturas alternativas, también las *queer*, por la sencilla razón que solos no somos capaces de agotar todo el potencial de significado del texto y descubrir la plenitud de su transcendencia. Para eso necesitamos a otros y otras. Son ellos y ellas que nos enseñan ser sensibles a detalles en los textos, ciertos momentos de erotismo o sexualidad, que solos nunca habríamos podido descubrir, pero que sí están en los textos.

Repetimos que hay diferentes maneras de leer el texto bíblico en la hermenéutica *queer*, pero donde sí hay consenso en ellas es que nadie debe utilizar la Biblia para dañar al prójimo (Rom 13:8-10), sino que nos debe guiar en una praxis de liberación, justicia, amor y sabiduría (2 Tim 3:14-17). Así como todos los y las demás, también los lectores queer buscan en el testimonio bíblico signos de amor y justicia, que puedes existir, que Dios te acepta, así como eres.

Leer, leer la Biblia, es como practicar el arte de vivir. En la buena lectura, la lectura con compasión, con apertura, con escucha, el texto se convierte en puente hacia el otro y la otra. En la buena lectura nuestra experiencia del mundo se transforma en algo nuevo, en algo que faltaba. El resultado es que nacen un yo, un horizonte y un mundo más ricos. Así, solamente a través de esta manera de leer, la escritura se convierte en Sagrada Escritura.

En todo eso la pregunta crucial es: ¿esa lectura mía lleva a la vida y la inclusión de personas, se convertirá en puente hacia el otro, o servirá para condenar y excluir?

Referencias bibliográficas

Amrán, R. y Cortijo Ocaña, A. (Eds.) (2020). *La mirada del otro. Las minorías en España y América* (siglos XV – XVIII), Santa Bárbara: Publications of eHumanista, University of California, p. 99-126.

Sidnei Musskopf, A. (2006). Biblia, sanación y homosexualidad. Hombres sean sumisos a su propio marido. De la misma manera, mujeres sean sumisas a sus esposas, *Ribla 49*, 88-100.

Bae, H. (2022). Drinking from the Wells of Our Mothers and Sisters: Transformative Spiritualities for the Women's Pilgrimage of Justice and Peace in Korea. En F. Enns, U. L., A. Pacheco-Lozano and B. Pries (Eds.), *Transformative spiritualities for the pilgrimage of justice and peace* (171-184, 172). Geneva: WCC Publications – Globethics.net.

de Wit, H. (2011). *En la Dispersión el Texto es Patria*. San José-Concepción: UBL – Centro Evangélico de Estudios Pentecostales, pp. 217-267.

Ezra Chitando, E. y Chir Ongoma, S. (Eds.). (2012). Introduction. En *redemptive masculinities. Men, HIV and Religion (EHAIA Series)*. (pp. 17 y 22). Geneva: WCC Publications.

Gerstenberger, E.S. (1988). *Jahwe — ein patriarchaler Gott? Traditionelles Gottesbild und Feministische Theologie*. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Verlag W. Kohlhammer, pp. 95ss.

González Ortuño, G. (2016). ¿Cómo se vive una fe queer? Los retos de las teologías de liberación, *Revista Último Andar 29*, 280-294.

Hügel, K. (2009). *Homoerotik und Hebräische Bibel*. Traducción del alemán nuestra. Hamburg: Diplomica Verlag, p. 342.

Ebner, M. (2019). Verbietet dat Neue Testament die Homosexualität?. *Lebendige Seelsorge*, año 1, pp. 55-60.

Tolbert, M. (2002). Homoeroticism in the Biblical World: Biblical Texts in Historical Contexts [Ponencia]. *Escuela de Teología de Lancaster*. https://www.clgs.org.

Navarro, G. (2020). Sodomitas en la Corona de Aragón (1263-1598) (Universidad de Zaragoza). En R. Amrán y A. Cortijo Ocaña (Eds.), *La mirada del otro. Las minorías en España y América* (siglos XV – XVIII) (pp. 99-126). Santa Bárbara: Publications of eHumanista, University of California.

Oluseyi Olojede, F. (2011). *Unsung Heroines Of The Hebrew Bible: A Contextual Theological Reading From The Perspective Of Woman Wisdom*. (Tesis doctoral de la Universidad de Stellenbosch]. Stellenbosch: Stellenbosch University, p. 18.

Punt, J. (2012). He is heavy, and he's my brother: unravelling fraternity in Paul (Galatians). *Neotestamentica 46(1)*, 153-171, 154.

Quintana Paz, M.A. (2021). *La Teología Queer: Panorama, Balance Y Perspectivas*, pp. 745-753. https://philarchive.org/archive/PAZLTQ

Shore-Goss, R.E. (2019). Derrocando a la heterosexualidad: Un Stonewall bíblico, *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 7, 91–117, 107.

Stegmann, R. (2018). *Male Gender Construction and Representation in Paul: Reading 1 Thessalonians Through a Gender Critical, Postcolonial Optic*. Stellenbosch: University of Stellenbosch, p. 16.

Valerie Abrahamsen, V. (1997). Burials in Greek Macedonia: Possible Evidence for Same-Sex Committed Relationships in Early Christianity. *JHC 4(2),* 33-56, 35-36.

van Klinken, A. S. y Smit, P. B. (2013). Jesus Traditions and Masculinities in World Christianity. *Exchange* 42, 1-15, 4-5.

van Klinken, A. y Phiri, L. (2015). "In the Image of God": Reconstructing and Developing a Grassroots African Queer Theology from Urban Zambia, *Theology and Sexuality 21(1)*, 36-52, 44.

West, G. (2015). Locating Contextual Bible Study. En D. Schipani, M. Brinkman, and H. Snoek, *New Perspectives on Intercultural Reading of the Bible. Hermeneutical Explorations in Honor of Hans de Wit*, (107-137, 120). Amsterdam – Elkhart: VU University – Institute of Mennonite Studies.

West, M. (2021). The Bible and Homosexuality. En *Metropolitan Community Church*. https://www.mccsydney.org/resources/the-bible-and-homosexuality.

Wright Knust, J. (2011). *Unprotected Texts. The Bible's Surprising Contradictions about Sex and Desire*. New York: Harper Collins – Harper One.

La Inclusión de los eunucos

Una relectura de Mateo 19:12 en perspectiva de género

CÉSAR MOYA[1]

Resumen

Teniendo en cuenta la exclusión y marginación de personas con identidades de sexo y de género diferentes a los estereotipos aceptados por la sociedad, este artículo tiene como propósito hacer una relectura de Mateo 19:12 en perspectiva de género. Haciendo uso de la investigación bibliográfica especializada en el tema, así como de las herramientas exegéticas, se concluye que las palabras de Jesús en Mateo 19:12 llevan a cuestionar la ley e invitan a los discípulos y discípulas de ayer y de hoy a practicar la inclusión.

Palabras clave: eunuco, identidad sexual, identidad de género, paz, inclusión.

Introducción

Este estudio surge como una respuesta a las reflexiones que generó el encuentro sobre *Violencias de género* realizado en Quito, Ecuador, en febrero de 2023 y organizado entre el Movimiento de Mujeres Anabautistas Haciendo Teología desde América Latina-MTAL y la Red Latinoamericana de Estudios Anabautistas-RELEA. En una de las reflexiones brindadas en dicho encuentro se reconoció la inclusión de los eunucos por parte de Jesús (Mateo 19:12) como una reacción a la violencia contra ellos y como posible paradigma de la inclusión de aquellas personas que optan por una identidad de género o de sexualidad diferente a lo que definimos convencionalmente "hombre" y "mujer".

El propósito de este escrito es releer Mateo 19:12 desde una perspectiva de género[2]. Para lograr nuestro propósito primero revisaremos algunos

[1] César Moya es Doctor en Teología por la *Vrije Universiteit Amsterdam* (Universidad Libre de Amsterdam), Países Bajos. Actualmente es profesor de Biblia y Teología y director del Observatorio Ecuménico e Interdisciplinario en Derechos Humanos y Paz de la Universidad Reformada en Barranquilla, Colombia.

[2] La perspectiva de género no es ideología de género. Mientras la primera busca analizar y comprender las desigualdades, roles y relaciones de poder entre hombres y mujeres en diferentes contextos sociales, políticos, económicos y culturales, la segunda exige una igualdad absoluta de hombre y mujer, hasta el extremo de eliminar lo que los identifique como tales. La primera se basa en reconocer que el género es una construcción social y que las experiencias, oportunidades y desafíos de las personas están influenciados por su identidad de género; la segunda separa el género del sexo, considerando que los seres humanos nacen neutros y posteriormente en la vida deciden a qué género pertenecer. La perspectiva de género

antecedentes sobre el tema; luego abordaremos brevemente lo que es el dimorfismo y el polimorfismo sexual; después nos aproximaremos al eunucoidismo; enseguida abordaremos los eunucos en el contexto social del mundo bíblico; finalmente abordaremos Jesús y los eunucos en Mt. 19:12. Al final se plantean unas hipótesis para trabajos posteriores y se concluye que la inclusión es un tema propio del evangelio.

Antecedentes

Son muy pocos los trabajos bíblicos, teológicos o pastorales acerca del eunuquismo, tema que por su naturaleza se relaciona con la homosexualidad. Dentro de los estudios realizados está el de Carmen Bernabé (2009), quien defiende la tesis de que, en la controversia de Jesús con los fariseos en Mateo 19, se dilucidan dos tipos de relaciones entre hombre y mujer en el matrimonio. Por un lado, en relación con el sistema patriarcal que tiene que ver con el comportamiento del varón cuando se le asemejaba con un eunuco, lo cual se constituía en una deshonra. Por otro lado, en relación con los valores del reino de Dios, lo que se constituía en una contracorriente al sistema patriarcal que determinaba las relaciones marido-mujer.

Otro estudio es el de Shore-Goss (2020), quien aborda aquellas interpretaciones bíblicas en contra de los creyentes *queer* en cuanto a las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo. En su análisis descubre la tendencia y las diferentes imágenes de la sexualidad y del género en el mundo grecorromano y en el Antiguo próximo Oriente. Sin embargo, su estudio solo menciona a los eunucos de Dt. 23:2, pero no profundiza en el tema. Concluye que tales trasfondos no permiten aplicaciones anacrónicas del texto bíblico a nociones contemporáneas de género y sexualidad.

Otro trabajo relacionado con este estudio es el de Cannon (2012). Allí se analizan los versículos bíblicos que hacen referencia a la homosexualidad y aclara los conceptos “homosexual”, “sodomita” y “arsenokoites”, pero no se trata el tema de los eunucos. Así, relaciona Gn. 19 con otros textos en los que se usa la palabra sodomita de manera descontextualizada; analiza 1 Tim 1:8-10 viendo las diferentes traducciones que se hacen de la palabra *arsenokoites*; estudia 1 Co. 6:9-10 y la manera como se han traducido las palabras griegas *malakoi* y *arsenokoitai* (afeminados, prostitutos, homosexuales); interpreta Ro. 1: 24-27 arguyendo que lo que es *contra natura* es comportarse en la manera de otro; relee Gn. 1-2 como el origen de la humanidad y no como una guía

busca desafiar las normas y estereotipos de género, y promover la igualdad de género y los derechos humanos; se centra en identificar y abordar las desigualdades y discriminaciones que enfrentan las mujeres y otros grupos marginalizados debido a su género, como las personas LGBTQ+, entre otros. Es importante destacar que la perspectiva de género no busca establecer una supremacía de un género sobre otro, sino que se basa en la premisa de que todas las personas deben tener igualdad de derechos, oportunidades y trato, independientemente de su género. Para ampliar esta temática consúltese, entre otros, Miranda-Novoa (2012), Lagarde (1994), Ferrer-Pérez (2005).

sobre todas las relaciones humanas; aclara que en Lv. 18:22, la palabra griega *bdelugma*, traducida como abominación, se refiere a "una cosa detestable, algo repugnante, de los ídolos o de la propia idolatría" (p. 32), concretamente a la pureza ritual y que lo detestable hace referencia a la propiedad sexual.

En la misma dirección, Gloor (2021) analiza los textos bíblicos más utilizados tanto por defensores como detractores del homosexualismo, teniendo en cuenta el vocabulario referente a lo que es un acto sexual y el contexto literario de los textos, pero tampoco trabaja el tema de los eunucos. Así, se dedica a Gn. 19:1-29 (Sodoma y Gomorra); Jueces 19:1-30 (el crimen de Guibeá); 1 Samuel 18:1-5, 20:40-21:1; 2 Samuel 1:16 (Jonatán y David); 1 Co. 6:9-10 (los desheredados del reino de Dios); 1 Tim. 1:10 (los objetos de la ley); Ro 1: 18-32 (los objetos de la ira de Dios); Lc. 7:1-11 (sanidad del siervo del centurión); y Juan 13:22-26 (el discípulo amado). Su conclusión es que la homosexualidad no es un tema importante en la Biblia y que cuando es tratado lo hace en referencia con situaciones históricas concretas del pueblo judío en el AT o de las comunidades cristianas del primer siglo.

Para Awi (2001) resulta importante la relación *logos*, *ethos* y *praxis* pastoral; el *logos* condiciona el *ethos* y el *ethos* condiciona la *praxis* pastoral. De esta manera analiza y comenta los textos bíblicos relacionados con la homosexualidad, pero tampoco habla de los eunucos. Estudia aquellas declaraciones teológicas acerca de que no hay aportes significativos ni concluyentes en la Biblia que permitan juzgar negativamente la moral de la homosexualidad, y la confronta con otros juicios para hacer su propia valoración.

En conclusión, son escasos los estudios que, desde lo bíblico, lo teológico o lo pastoral tocan el tema del eunucoidismo. Y los que trabajan sobre la homosexualidad, se centran en atacarla o defenderla, pero desconocen a los eunucos.

Dimorfismo y polimorfismo sexual

Las ciencias biomédicas ayudan a entender aspectos relacionados con la identidad sexual y de género (Ciccia, 2021), lo cual se relaciona con el caso de los eunucos. Ahora bien, debe entenderse que, convencionalmente, cuando se habla de "sexo" se hace referencia al dimorfismo sexual biológico, es decir dos formas o dos aspectos anatómicos diferentes, y de "género", o sea a lo derivado social y culturalmente de ese dimorfismo (hombre o mujer).

No obstante, contrario a lo que se piensa que el estereotipo convencional "hombre" o "mujer" es un dimorfismo sexual, algunos autores (Fernández, 2010; Fernández, 2000; Money y Ehrhardt, 1972) sostienen que los procesos de sexuación/diferenciación que tienen lugar a lo largo de los nueve meses del embarazo se dan en relación con la interacción entre los niveles de análisis: genético, endocrinológico, anatomo fisiológico o neurológico. De esta

manera puede haber una serie de discordancias entre los diferentes niveles que resulta en sujetos ambiguos, así sean casos minoritarios, y que son identificados como intersexualidades, hermafroditismos o pseudohermafroditismos, en otras palabras, en un *polimorfismo* y no siempre en un *dimorfism*o.

La explicación anterior, nueva para muchos hoy en día, debió ser completamente desconocida en el primer siglo y aún en los posteriores. A pesar de lo anterior, cabría la posibilidad de que la afirmación de Mateo 19:12 acerca de que "hay eunucos que nacieron así del vientre de su madre" sea un reconocimiento a una de estas combinaciones. Es decir, que tal identidad sexual y de género es producto de la interacción de los diferentes niveles ya mencionados.

Sin embargo, tal como lo plantea Fernández (2010), el polimorfismo sexual requiere y demanda un desarrollo psicosocial; no se puede separar lo sexual de lo biológico ni de lo genérico ni de lo social. Por lo tanto, el sexo debe ser entendido desde una perspectiva biopsicosocial. Y lo mismo sucede con el género, pues evoluciona psicosocialmente a lo largo de toda la vida. Es decir, el sexo y el género deben verse como una complementariedad, de esta manera se pueden comprender las semejanzas y diferencias sexuales y de género en los seres humanos. Por eso la realidad del sexo (su morfismo) y la del género (lo que los individuos de una sociedad creen para cada morfismo) se entremezclan de tal manera que resulta bastante difícil distinguir lo uno de lo otro.

La práctica del eunucoidismo[3]

El eunucoidismo, conocido actualmente como hipogonadismo, es un cuadro endocrinológico que se desarrolla por la castración masculina (Aucoin y Wassersug, 2006). Ahora bien, además de serlo por nacimiento, alguien también podía llegar a hacerse un eunuco por castración. Este evento mecánico traía -y aún trae- como consecuencia el hipogonadismo y por lo tanto una afectación endocrinológica que se evidencia en la fisonomía de la persona. Dicha práctica es tradicional en países africanos y orientales. En occidente, en cambio, se da esporádicamente por cirugías para los transgeneristas, automutilaciones y como tratamiento para el cáncer de la próstata por medio de la orquidectomía (Aucoin y Wassersug, 2006 como se citó en Jácome Roca, junio de 2019).

La práctica de castración no es reciente, pues ya se daba en el periodo neolítico (6000-3000 a.C.) en la región "creciente fértil", localizada alrededor del río Éufrates, con las primeras culturas como la sumeria y la asiria. Pero tal costumbre tenía unas connotaciones más allá de lo fisonómico. De acuerdo con el historiador Heródoto, en ciertos países llegó a ser un sistema social,

[3] Aquí estamos en deuda con Jácome-Roca (2008).

"una costumbre persa para lograr subalternos más confiables" (Medvei ,1982; Jácome-Roca, 2008, como se citaron en Jácome Roca, junio de 2019).

Pero, ¿cómo se llegó a dicha práctica? El ser humano asumió la práctica de la castración cuando observó que dicho procedimiento reducía la agresividad en las bestias y otros animales. Dado tal descubrimiento, también se realizó en los esclavos jóvenes y con connotaciones políticas y socioculturales, pues también se empleó para castigar. Igualmente se comenzó a practicar la automutilación por razones religiosas. Sin embargo, entre persas, chinos y otomanos, era algo tradicional, al igual que en la Grecia y la Roma anteriores al primer milenio (Jácome-Roca, 2008).

Como se puede ver, la historia de los eunucos es multifacética y se relaciona con lo cultural, lo sociopolítico y lo religioso. Ahora bien, podría haber confusión acerca de su actividad y orientación sexual, es decir, por un lado, en relación con una supuesta ineptitud tanto para atraer como para ser atraído por las mujeres, y por otro en cuanto a que se supondrían homosexuales. No obstante, en la práctica fue diferente, pues dependiendo de la extensión de la castración, orquidectomía o total emasculación, y del momento de realizarla (antes o después de la pubertad), se podrían encontrar diferentes grupos entre los eunucos (Mcfadzean, 1965).

Uno de esos grupos lo constituían los castrados pospúberes; aunque se les redujera la libido, podían tener actividad sexual –generalmente algo limitada- y ser deseados tanto por mujeres como por hombres de acuerdo con su orientación, pero esta última en realidad no cambiaba (Medvei, 1982; Jácome-Roa, 2008; Ponce de León, 2010; Melicow, 1977; Kingrose, 2007). Otros eunucos se casaban, especialmente con aquellas mujeres que no querían embarazarse. Y los que trabajaban para los gobernantes no generarían dudas acerca de que los herederos eran de estos (Jácome-Roca, 2008).

Los eunucos en el contexto social del mundo bíblico

Con el trasfondo biomédico e histórico reseñado anteriormente es menester ahora entrar al contexto bíblico acerca de los eunucos. Eunuco, gr. *εὐνοῦχος*, es un término compuesto de *εὐνὴ*, lecho, y *ἔχω*, guardar. En consecuencia, significa literalmente "guardián del lecho", más ampliamente "guardián del *harén*", es decir guardián de las mujeres que tenía el rey (Coenen et al., 1998).

Es de anotar que algunos autores afirman que el título de "eunuco" se usa en la Biblia (en la que hay 47 menciones a este nombre) para evitar usar el término "homosexual", tomando como referencia las leyes de Deuteronomio (4-7) en las que se condena esta práctica: "El hombre que tenga los testículos aplastados o el pene mutilado no será admitido en la Asamblea de Yahveh" (Dt. 23:2) (Ponce de León, 2010; Melicow, 1977; Kingrose, 2007; Mitamura,

1992). Tal afirmación debe tomarse con cautela; por lo tanto, es mejor estudiar el término por lo menos en un texto, como lo es Mateo 19:12, lo cual se hará más adelante. Por ahora interesa considerar algunos aspectos de carácter social y religioso en relación con los eunucos.

En las sociedades antiguas, incluyendo la judía, los eunucos hacían parte de las personas más rechazadas y humilladas, y por lo tanto marginadas socialmente y desprovistas de derechos. Comúnmente eran esclavos castrados -por sus amos- (Gray como se citó en Balz y Schneider, 2005). Tal práctica procedía de oriente y penetró en Roma a fines de la era republicana (Hug, como se citó en Balz y Schneider, 2005). No obstante, tanto en el oriente como en Roma, algunos de los eunucos alcanzaron altos e influyentes cargos dentro de la familia y en el Estado, llegando a ser parte de la corte del rey, junto con esclavos y algunos libertos. Así que eunuco podía ser sinónimo de "alto funcionario" (Gray como se citó en Balz y Schneider, 2005).

En la corte de Herodes, por ejemplo, los porteros, el copero, el trinchante (cortador de comida en la mesa) y el camarero eran eunucos (Jeremías 2000). Pero también llegaron a ser ministros, gobernadores, administradores, soldados y guardias (Lings, 2021). A pesar de desempeñar esos oficios dentro de la corte, los eunucos, junto con los esclavos del templo y los bastardos (los sin padre), estaban dentro del grupo de israelitas que eran excluidos de la comunidad y cuyos derechos eran restringidos. Dicha exclusión y restricciones comprendían matrimonios con otros israelitas legítimos, la participación en el sanedrín, en el tribunal y en el clero. Así lo expresa Jeremías (2000)

Tampoco les eunucos, según Dt. 23:2, podían ser admitidos en la comunidad de Israel; lo que quería decir que el matrimonio con israelitas legítimos les estaba prohibido; la explicación rabínica, sin embargo, limitaba esta prohibición a los que habían sido castrados por los hombres. Tampoco podían ser miembros del Sanedrín ni del tribunal en lo criminal. …La legislación rabínica, apoyándose en Dt. 23:2-3, velaba enérgicamente por mantener a la comunidad, especialmente al clero, al abrigo de estos elementos, imponiéndoles la marca de una casta privada de derechos (pp. 431-432).

Como se puede observar, el eunucoidismo se da en un entorno social y religioso. No obstante, es de anotar que el emperador Domiciano (83-95 d.C.) y sus sucesores prohibieron la castración, aunque no está claro a qué grupos. Algunos argumentan que dicha prohibición se debió a los "excesos morales", la excesiva influencia en la corte y la codicia de los tratantes de esclavos (Hug como se citó en Balz y Schneider, 2005). Además, a los excesos en los rituales de pureza y de consagración a la divinidad tales como la autocastración de sacerdotes varones en los cultos de fecundidad de las regiones de Asia Menor dedicados a Artemisa, Atargatis y Cibeles, entre otras divinidades. Es de anotar que fuera del culto dichos sacerdotes también eran marginados y humillados (Balz y Schneider, 2005, pp. 1672).

En contraste con la discriminación social y religiosa, llama la atención que las Escrituras hacen mención de que, en la era escatológica, el eunuco, hasta entonces excluido de la comunidad, participará de la salvación de Dios (Is. 56:3ss). No obstante, el judaísmo rabínico mantiene su condena a la castración y distingue entre los eunucos estériles por una malformación, es decir los nacidos sin órganos sexuales, o "hechos por Dios", y los que son resultado de la castración por otra persona, tal como los que hacían parte de las cortes orientales en distintos servicios (Gn. 1:28) (Coenen et al., 1998). Sin embargo, cuando tal práctica se realizaba para excluir a alguien del pueblo de Dios se constituía en una ofensa (Dt. 23:1) (Keener, 2008).

En el Antiguo Testamento la palabra eunuco (heb. *Sardís*) aparece 24 veces. Dentro de ellos cabe destacar la mención de Potifar, funcionario de la corte real egipcia, eunuco (Gn. 39:1); Aspenaz, jefes de los eunucos de la corte de Babilonia (Dn. 1:3); los once eunucos en la corte del rey Ajasuero de Persia (Ester 2:21); la prohibición de que los eunucos accedan a la asamblea de Yahvé (Dt. 23:2) o de que se unan al altar (Lv. 21:20); la carga económica que representaban los eunucos para una corte (1 S. 8:15); los eunucos que arrojan por la ventana a la reina Jezabel (2 R. 9:33); un eunuco africano del rey Ebed-Mélej, ayuda a rescatar del pozo a Jeremías (Jer. 38: 10); la proclamación de Isaías de que tantos los extranjeros como los eunucos tendrán cabida en la casa de Dios (Is. 56:3-8; Sb. 3:14) (Lings, 2021).

En el Nuevo Testamento el término aparece diez veces, pero en solo dos pasajes: Mt. 19:12 (εὐνουχιζω 2 veces, εὐνοῦχος 3 veces) y Hechos 8 (εὐνοῦχος vv. 27, 34, 36, 38, 39). Sobre este último texto, debe tenerse en cuenta que la mención al eunuco podría indicar "un alto cargo de la corte", pero si no es así entonces podría estar relacionado con el texto de Is. 56:3-5, que hace referencia a la inclusión de tales personas en la comunidad mesiánica (Coenen, 1998, p. 274). De esta manera la perspectiva teológica de la inclusión tiene sentido en una tarea misional de la primera iglesia. El anuncio del evangelio, las "buenas nuevas", es a todas las naciones, esto es no solo a diferentes razas, nacionalidades o pueblos, sino también al otro-la otra, al diferente. En este sentido la casa de Dios, que será llamada "Casa de oración para todas las naciones", debe incluir a los eunucos[4].

Jesús y los eunucos en Mt. 19:12

Los evangelios no hablan propiamente de la homosexualidad. Lo más cercano al tema podría estar relacionado con los eunucos mencionados en una breve perícopa en Mt. 19:12, dada su caracterización femenina. Dicha ausencia del tema en los otros evangelios sinópticos, como también en Juan, puede indicar, por un lado, que tal tópico no era de interés para los

[4] Para un estudio sobre la casa de oración para todas las naciones véase mi artículo (Moya, 2009) "Entre higueras y Palomas. Análisis y relectura de Marcos 11:15-19 en perspectiva ecológica".

evangelistas como sí lo eran otros y, por otro lado, que no era escandaloso, sino que más bien era algo a lo que estaba acostumbrada la sociedad. Empero, la mención que se da en el evangelio de Mateo, que es el más judaizante, invita a considerar que el tema podría ser un tabú, tal como sucedía, y aun sucede, en algunas comunidades cristianas con respecto al homosexualismo. Por consiguiente, el contexto biológico, histórico y bíblico explorado anteriormente lleva a encontrar relación entre el eunucoidismo y el homosexualismo con sus respectivas implicaciones sociales.

Entonces, ¿cuál es el problema que se plantea con la mención de los eunucos en Mateo 19? A los varones que no cumplían con el estereotipo de lo que se consideraba ser un varón se les atribuía una identidad social femenina. Inferimos que es lo que conocemos hoy como homosexual. Por lo tanto, no tenían ya los mismos privilegios de los varones y eran considerados en el mismo nivel de las mujeres en una sociedad patriarcal. Aunque los eunucos eran varones, sus rasgos físicos eran ambiguos y las características que marcaban una identidad sexual masculina no se daba en ellos: la imposición, el dominio, la bravura. De ellos se pensaba lo mismo que las mujeres: eran "disolutos, pasivos, irracionales…mollitia [blandos moralmente]" (Bernabé, 2009, p. 31), se les calificaba de afeminados, mujerzuelas, medio varones. Sin embargo, algunos mantenían relaciones sexuales tanto con varones como con mujeres, y se asumía que no podían engendrar (Bernabé, 2009; Peres, 2021), esto último tenía que ver con la falta de reciedumbre. Por lo tanto, constituían un reto a la imagen masculina de aquella época.

En Mt. 19:12 Jesús menciona tres tipos de eunucos: 1) los que son por una malformación congénita; 2) los que fueron hechos eunucos por los hombres…; y 3) los que a sí mismos se han hecho tales por amor del reino de los cielos. Esta división sobre los eunucos también la hace Ulpiano (170-122), un jurista fenicio, en un comentario a la ley Julia Papia en tiempos de Augusto: los que lo son por naturaleza, los que son hechos eunucos (por corte o aplastamiento) y otros tipos de eunucos (Torres Parra, 2020). Ahora bien, aunque la obra de Ulpiano es posterior a Mateo, si recoge lo que debió ser lo conocido en el ambiente con respecto a la ley, de lo cual se deduce que Mateo releyó la última clasificación en relación con el reino de Dios como una propuesta a su comunidad (Carmen Bernabé, 2009).

Con respecto a la clasificación hecha en Mateo 19:12, Coenen et al. (1998) interpretan que Jesús está hablando sencillamente no solo del celibato sino de la incapacidad para el matrimonio por causa del eunuquismo (condición de ser eunuco), pero no por otras causas. Sin embargo, el problema de interpretación surge en la tercera clasificación, la autoemasculación, pues las otras dos están en la línea del judaísmo.

En relación con el mismo texto, Lings (2021) interpreta que para Jesús la primera alusión de eunucos se refiere a personas que nacen sin las características comunes de varón o hembra o cuyos órganos sexuales son

incompletos o atípicos. En otras palabras, son personas intersexuales o intergénero, es decir, la fisonomía de los bebés no responde al estereotipo establecido (p. 199); la segunda, aduce a las personas asexuales, que no tienen ganas de tener relaciones sexuales con otras y a los varones que en el periodo helenístico rechazaban el matrimonio dada su orientación homoerótica (Jennings, 2003, pp. 150-154; Pikaza 2020, p. 72); la tercera hace referencia a quienes escogen el celibato de manera individual o colectiva como orden religiosa (Lings, 2021, p. 200).

Hay quienes ubican el texto dentro del "llamado a la soltería" (Mt. 19:10-12) para las personas que viven una vida sexualmente célibe por algunas de estas razones: 1) las que nacen sin la capacidad de tener relaciones sexuales, 2) otros han sido castrados, tal vez por un rol restringido a los eunucos, y 3) hay quienes vienen a ser eunucos en un sentido simbólico, quienes voluntariamente se abstienen del matrimonio por un llamado especial (Gardner, 1991). Esta interpretación limita la sexualidad al matrimonio.

Ahora bien, hay razones a favor y en contra de una interpretación literal de Mt. 19:12. Tal como lo plantean Balz y Schneider (2005), a favor están las siguientes razones: 1) el contexto, porque el tercer tipo de eunucos (los que a sí mismos se han hecho eunucos) no puede desligarse de los dos primeros tipos (los que han sido mutilados por la naturaleza y los que han sido mutilados por la mano del hombre) entendidos en sentido literal; y 2) el ambiente histórico social e histórico religioso, que no excluye los casos de autocastración (p. 1672). En contra debe tenerse en cuenta que

1) en la tradición cristiana se sabe muy poco de una costumbre de autocastración; lejos de eso, fue prohibida pronto expresamente (Véase las constituciones apostólicas VIII, 47, 21-24), 2) se conoce el empleo del grupo de palabras en sentido figurado (Filóstrato, VitAp VI, 42; Clemente de Alejandría, Strom III, 7, 59), 3) es menos convincente el hecho de que la mayoría de los exegetas hayan entendido siempre este pasaje en sentido figurado (Balz y Schneider, p. 1672).

No obstante, se deber ir más allá de las anteriores interpretaciones. Para tal fin se compararán las diferentes traducciones del texto del griego (Aland et al, 2012) al español y los relatos en los evangelios sinópticos. Veamos lo primero.

Texto en griego	**VRV**	**BJ**	**DHH**
εἰσὶν γὰρ εὐνοῦχοι οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως,	Pues hay eunucos que nacieron así del vientre de su madre;	Porque hay eunucos que nacieron así del seno materno,	Hay diferentes razones que impiden a los hombres casarse: unos ya nacen incapacitados

καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων,	y hay eunucos, que son hechos eunucos por los hombres;	y hay eunucos que fueron hechos tales por los hombres	para el matrimonio, a otros los incapacitan los hombres,
καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω.	y hay eunucos que a sí mismos se hicieron eunucos por causa del reino de los cielos; el que sea capaz de recibir esto, que lo reciba.	y hay eunucos que se hicieron tales a sí mismos por el Reino de los Cielos. Quien pueda entender, que entienda.	y otros viven como incapacitados por causa del reino de los cielos. El que pueda entender esto, que lo entienda.

Según el Aparato crítico textual, Mateo 19:12 corresponde a un salto de párrafo que ocurre en las ediciones o traducciones citadas (TR, WH, AD, NA, M, RSV)[5] (Aland, et al, 2012, p. 72). En otras palabras, es como si se introdujera un párrafo que rompe con la narrativa que trae el texto. Por lo tanto, es un versículo que pudo haber sido añadido posteriormente a la redacción.

Al revisar la traducción que hacen las diferentes versiones de la Biblia se aprecia que VRV y BJ tratan de mantenerse fieles al texto griego, es decir no hacen cambios significativos, lo cual contrasta con la traducción de DHH. En DHH la palabra “eunuco” desaparece en la traducción de todo el versículo 12. El problema que surge es que palabras como “matrimonio” (gr. γάμος), “casarse” (gr. γαμέω), “impedir” (gr. κωλύω) no aparecen en el texto griego. La razón de dichos cambios pareciera deberse a que DDH (y otras versiones) reemplaza el término “eunuco” por otras palabras para suavizar el texto y hacerlo menos escandaloso a los receptores de dicha traducción. Así sucede con otros pasajes tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento; entre otros ejemplos, Gn. 39:1 se traduce “eunuco” (heb., סָרִיס) por “oficial”; 1 S. 8:15 lo traduce como “ayudante”; y Hechos 8:27 como “oficial” (Lings, 2021, p. 200). Comparemos ahora el relato en los sinópticos.

[5] TR= Textus Receptus (Oxford, 1889); WH= Wescott and Hort (1881); AD=Apostoliki Diakona (i.e. B. Antoniadis edition of the New Testament, 1988); NA=Nestlé-Aland (1993); Merk (1984); RSV=Revision Standard Version (1971).

Mateo 19:1-12	Marcos 10:1-12	Lucas 16:18
19 Aconteció que cuando Jesús terminó estas palabras, se alejó de Galilea, y fue a las regiones de Judea al otro lado del Jordán. 2 Y le siguieron grandes multitudes, y los sanó allí.	**1 Levantándose de allí, vino a la región de Judea y al otro lado del Jordán; y volvió el pueblo a juntarse a él, y de nuevo les enseñaba como solía.**	
3 Entonces vinieron a él los fariseos, tentándole y diciéndole: ¿Es lícito al hombre repudiar a su mujer por cualquier causa?	**2 Y se acercaron los fariseos y le preguntaron, para tentarle, si era lícito al marido repudiar a su mujer.**	
4 Él, respondiendo, les dijo: ¿No habéis leído que el que los hizo al principio, varón y hembra los hizo, 5 y dijo: Por esto el hombre dejará padre y madre, y se unirá a su mujer, y los dos serán una sola carne? 6 Así que no son ya más dos, sino una sola carne; por tanto, lo que Dios juntó, no lo separe el hombre.		
7 Le dijeron: ¿Por qué, pues, mandó Moisés dar carta de divorcio, y repudiarla?	**3 Él, respondiendo, les dijo: ¿Qué os mandó Moisés? 4 Ellos dijeron: Moisés permitió dar carta de divorcio, y repudiarla**.	
8 Él les dijo: Por la dureza de vuestro corazón Moisés os permitió repudiar a vuestras mujeres; mas al principio no fue así.	5 Y respondiendo Jesús, les dijo: Por la dureza de vuestro corazón os escribió este mandamiento; 6 pero al principio de la creación, varón y hembra los hizo Dios. 7 Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, 8 y los dos serán una sola carne; así que no son ya más dos, sino uno. 9 Por tanto, lo que Dios juntó, no lo separe el hombre.	
9 Y yo os digo que cualquiera que repudia a su mujer, salvo por causa de fornicación, y se casa con otra, adultera; y el	**10 En casa volvieron los discípulos a preguntarle de lo mismo, 11 y les dijo: Cualquiera que repudia a**	**18 Todo el que repudia a su mujer, y se casa con otra, adultera; y el que se casa con la**

que se casa con la repudiada, adultera. 10 Le dijeron sus discípulos: Si así es la condición del hombre con su mujer, no conviene casarse. 11 Entonces él les dijo: No todos son capaces de recibir esto, sino aquellos a quienes es dado. 12 Pues hay eunucos que nacieron así del vientre de su madre, y hay eunucos que son hechos eunucos por los hombres, y hay eunucos que a sí mismos se hicieron eunucos por causa del reino de los cielos. El que sea capaz de recibir esto, que lo reciba.	**su mujer y se casa con otra, comete adulterio contra ella; 12 y si la mujer repudia a su marido y se casa con otro, comete adulterio.**	**repudiada del marido, adultera.**

De acuerdo con Cervantes Gabarrón (2004), Mateo 19:1-12 es paralelo con Marcos 10:1-12 y Lucas 16:18. En los paralelos se puede observar que el de Mateo es el relato más largo, por lo tanto, tiene más detalles que los otros dos evangelios. Y, por supuesto, Marcos parece ser la fuente para la narrativa de Mateo. Por su parte, Lucas solo tiene en común con Mateo y Marcos el versículo relacionado con el repudio a la mujer.

Encontramos las siguientes relaciones de Mateo 19 con Marcos 10 y Lc. 16: Mateo 19:1-2 con Marcos 10:1 con la estadía de Jesús en Judea y en el río Jordán con las multitudes; Mateo 19:3 con Mr. 10: 2 en cuanto a la pregunta de los fariseos si era lícito para el hombre repudiar a la mujer; Mt. 19: 7 con Mr. 10: 3 en cuanto a la carta de divorcio para la mujer según la ley de Moisés, sin embargo, en la narración en Mt. aparece como pregunta por parte de los fariseos, mientras que en Marcos aparece como afirmación; Mt. 19:8 con Mr. 10:5-6 sobre la razón para el mandamiento de Moisés para el repudio de la mujer; Mt. 19:9 con Mr. 10:10 y Lc. 16:18 sobre el adulterio, sin embargo, para Mateo el hombre que repudia a la mujer salvo por causa de la fornicación, como el hombre que se casa con la repudiada adulteran; en Mr. y Lc., en cambio, la fornicación de la mujer no aparece como condición exclusiva para el hombre casarse de nuevo. Finalmente, Mateo 19:10-12 no tienen paralelo con los otros evangelios.

En relación con Mt. 19:12 llama la atención que siendo Mateo el evangelio catalogado como judaizante, que enfatiza en el cumplimiento de la ley y los cuestionamientos de los escribas y los fariseos -quienes eran los maestros de la ley-, se mencione a los eunucos por las razones ya expuestas arriba -como esa de no tener cabida en el santuario para adorar-. Pareciera ser entonces que todo lo que Jesús ha venido diciendo en Mateo 19 relacionado con el repudio a la mujer, el cumplimiento de la ley de Moisés al respecto y la conclusión de los discípulos de que es mejor no casarse, es lo que genera la afirmación final del Maestro: "pues hay (tres tipos de) eunucos…" Entonces, ¿Qué relación hay entre la inquietud de los discípulos y la conclusión de Jesús mencionando las tres clases de eunucos?

La respuesta a la anterior pregunta se da teniendo en cuenta la caracterización de los eunucos en los tiempos bíblicos, que se realizó anteriormente, y levantando, entre otros, estos interrogantes sobre el matrimonio en el contexto de Mt. 19 y que tal vez la ley de Moisés no contemplaba: ¿Podía darse un matrimonio entre un hombre eunuco y una mujer? Y cuando a una mujer se le consideraba estéril ¿podían apuntar las miradas hacia un esposo posiblemente eunuco? ¡Porque se supone que el eunuco no podía engendrar! ¿Quién podía saber quién era un eunuco? ¿Cómo se lograban identificar a los eunucos? Y si la mujer repudiada por causa de esterilidad llegaba a confesar que su marido era eunuco, ¿qué consecuencias traería para él? Estos y otros interrogantes se levantan en este estudio, que podrían ser también las inquietudes que Jesús quiso levantar entre sus discípulos de entonces para dar a entender que la ley no era suficiente y que en el reino de Dios no había exclusión de personas.

Conclusión

En este artículo se ha abordado el tema de los eunucos desde lo bíblico teniendo en cuenta los hallazgos de la biomedicina al respecto, lo histórico de la práctica de la castración, y lo social del mundo de aquella época. Se han levantado varias preguntas relacionadas con la concepción del matrimonio y las causas de repudio hacia la mujer, pero también hacia el hombre que no cumplía con sus funciones de varón.

Este estudio lleva al planteamiento de algunas hipótesis que pueden ser trabajadas en estudios posteriores: 1) es difícil identificar la identidad sexual y de género de los eunucos; 2) no se puede cualificar el nivel de sexualidad de los eunucos; 3) no sólo las mujeres podían ser "repudiadas" por sus maridos, ellas también podían rechazar al marido si resultaba ser un eunuco; 4) el reino de Dios incluye a quienes se han aceptado tal y como son, y esto incluye a los eunucos que tienen una caracterización femenina. De ser cierta esta última hipótesis, la paz debe ser entendida en relación con la inclusión de otras

identidades de género y de sexualidad. En otras palabras, la paz tiene que ver con inclusión.

El hecho de que el evangelio mencione a los eunucos lleva a pensar que eran personas que también hacían parte de la comunidad mateana -tal como sucede hoy en nuestras comunidades de fe con personas de otras identidades de sexo y de género- y que Jesús mostraba una preocupación por ellos no solo por su condición física sino por la marginación social de que eran objeto. Además, con sus palabras, Jesús confronta la estructura de poder patriarcalista e invita tanto a las personas a salir de las presiones sociales y los esquemas convencionales, a tomar decisiones libremente con respecto a unirse o no en matrimonio y enfrentar las respectivas implicaciones. El imperativo de la buena nueva de Jesús, la inclusión y dignificación del ser humano, debe prevalecer sobre el imperativo de la ley, la exclusión, la marginación y condenación.

Referencias bibliográficas

Aland, K; Black, M.; Martini, C.M.; Metzger, B.M, and Wikgren, A. (2012). *The Greek New Testament*. Fourth revised edition. United Bible Societies.

Aucoin M.W. y Wassersug R.J. (2006). The sexuality and social performance of androgen-deprived (castrated) men throughout history: implications for modern day cancer patients. *Soc Sci Med. 63*(12), 3162-73.

Awi Mello, A. (2001). ¿Qué dice la Biblia sobre la homosexualidad? *Teol. Vida 42* (4), 377-398.

Balz, H. y Schneider, G. (2005). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Traducción al español por Constantino Ruiz-Garrido. Tercera edición. Sígueme, 1671-1672.

Bernabé, C. (2009). Redefiniendo el patrón de masculinidad y las relaciones matrimoniales de la casa-familia en la comunidad mateana (Mt. 19,1-12). *QOL,* (50), 3-42.

Cannon, J.R. (2012). *La Biblia, el cristianismo y la homosexualidad*. Traducción del inglés por Alejandro de Llano. https://ia600201.us.archive.org/7/items/BibliaHomosexualidad/Biblia-Homosexualidad%20corregido%20muy%20bien.pdf.

Cervantes Gabarrón, J. (2004). *Sinopsis bilingüe de los tres primeros evangelios con los paralelos del evangelio de Juan*. Segunda edición. Verbo Divino, 300-303.

Ciccia, L. (2021). Dimorfismo sexual, ¿natural? Una reinterpretación crítica de las diferencias biológicas, *Rev. Bioét., 29*(1). https://www.scielo.br/j/bioet/a/cgJJxVznPR8Vg8QYhnBz55y/?format=pdf

Coenen, L., Beyreuther, E., y Bietenhard, H. (1998). *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Vol. I. Sígueme, 274, 275.

Fernández, J. (2000). ¿Es posible hablar científicamente de género sin presuponer una generología? *Papeles del Psicólogo*(75), 3-12.

Fernández, J. (2010). El sexo y el género: dos dominios científicos diferentes que debieran ser clarificados. *Psicothema 22*(2), 256-262.

Ferrer Pérez, V.A. (2005). Introduciendo la perspectiva de género en la investigación psicológica sobre violencia de género. *Anales de Psicología / Annals of Psychology*, *21*(1), 1–10.

Gardner, R. B. (1991). *Matthew*. Herald Press.

Gloor, D. (2015). La homosexualidad en la Biblia. *Aportes bíblicos* (21).

Jácome Roca, A. (abril-junio 2019). Aspectos socioculturales y médicos del eunucoidismo histórico. *Med. 41*(2), 156-169.

Jácome-Roca, A (2008). *Historia de las Hormonas*. Academia Nacional de Medicina.

Jennings, T. W. Jr. (2003). *The man Jesus loved. Homoerotic narratives from the New Testament*. Pilgrim Press, 150-154

Jeremias, J. (2000). *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del Mundo del Nuevo Testamento*. Ediciones Cristiandad, 128, 129

Keener, C. S., (2008). *Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*. Cuarta edición. Editorial Mundo Hispano, 91-92.

Kingrose K.M. (2007). *Eunuchs in historical perspective*. *Hist Compass 5*(2): 495–507.

Lagarde, M. (1994). Perspectiva de género. *Diakonia* (71), 23-29.

Lings, R. (2021). *Amores bíblicos bajo censura. Sexualidad, género y traducciones erróneas*. Dykinson, S.L.

Mcfadzean AJS (1965). A Eunuch Takes the Gout. *Br Med J. 1*(5441), 1038–1039.

Medvei, V.C. (1982). *A History of Endocrinology*. MTP Press Ltd, Falcon House.

Melicow, M.M. (1977). *Castration down the ages*. *J Med.* (77), 804–08.

Miranda-Novoa, M. (diciembre de 2012). Diferencia entre la perspectiva de género y la ideología de género. *Dikaion, año 26, 21* (2). http://www.scielo.org.co/pdf/dika/v21n2/v21n2a02.pdf

Mitamura T. (November 1, 1992). *Chine- se Eunuchs: The Structure of Intimate Politics*. Translation of C.A. Pomeroy. Tuttle Books.

Money, J. y Ehrhardt, A.A. (1972). *Desarrollo de la sexualidad humana*. Morata.

Moya, C. (2009). Entre higueras y Palomas. Análisis y relectura de Marcos 11:15-19 en perspectiva ecológica, *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana-RIBLA*, (64), 110-130.

Peres, C. (2021). ¿Eunucos antiguos, célibes modernos? En *Zelota: um evangelho da fé popular*. https://revistazelota.com/eunucos-antigos-celibatarios-modernos/#nota3 (párr. 4).

Pikaza, X. (2020). La Biblia más allá de los textos. Identidad sexualy amor personal, En Torre, J. (ed), *Homosexuaidades y cristianismo en el siglo XXI*. (pp. 63-76). Dykinson, S.L.

Ponce de León J (seudónimo). (2010). *Eunucos y concubinas*. La Casa Mundo por TM. http://www.lacasa-mundo.com/search/label/Eunucos%20y%20concubinas

Shore-Goss, R. E. (2020). La homosexualidad y la Biblia. *Conexión Queer* (3), 71-101.

Torre-Parra, M.J. (2020). Compraventa de esclavos hermafroditas o con trastornos en los órganos reproductores: regulación en derecho romano. *Ivs Fvgit,* (23), 157-193.

Violencia simbólica en la perícopa de la mujer sorprendida en adulterio

ROBERTO CAICEDO N.[1]

Resumen

El concepto de violencia simbólica, trabajado por el sociólogo francés Pierre Bourdieu en varias de sus obras, es retomado por diversos(as) autores(as) para reconocer y entender mecanismos no tan tangibles a través de los cuales se puede ejercer alguna forma de violencia o abuso de poder. Con esta categoría en mente, que precisaremos en el texto, buscaremos hacer una lectura de la perícopa de la mujer sorprendida en adulterio (PMA) como un ejemplo de dicha violencia simbólica en el contexto de las relaciones de género mediadas, en este caso, por un conflicto religioso en el cual se ubica a Jesús, según la tradición recogida en el evangelio de Juan.

Palabras clave: Nuevo Testamento, Evangelio de Juan, Jesús y la mujer sorprendida en adulterio, violencia simbólica, relaciones de género y sociales.

Introducción

La perícopa de la mujer sorprendida en adulterio (PMA), por ser un texto tardíamente añadido al Evangelio de Juan (EJ), permite un ejercicio importante desde la perspectiva de la memoria colectiva para entender mejor las relaciones conflictivas que propone el ejercicio del poder socio-religioso que está detrás de la conformación del NT y sus diversas tradiciones. Con esta perspectiva en mente, se asume una relectura del texto, en primer lugar, pensando el lugar de la memoria en el EJ y proponiendo así algunas de las razones para posibilitar la inserción de la PMA en dicho Evangelio después del primer siglo. La mujer, como sujeto presente en la narrativa, se presenta

[1] Roberto Caicedo es Doctor en Ciencias sociales por la Universidad Nacional de Costa Rica y Magister en Teología por la Universidad Pontifica Javeriana. Actualmente es profesor y director del Programa de Maestría en Teología de la Universidad Bautista en Cali, Colombia.

como un alterego de Jesús, primeramente, y de las comunidades creyentes, en segunda instancia; de tal forma que, la narración se inserta en el EJ como una recuperación de una tradición, ahora escrita, que conecta a Jesús con las comunidades que ahora la leen o la escuchan.

Entonces, una vez aplicada la categoría en el contexto de la PMA, se plantearán algunas implicaciones de ese camino para el día de hoy, sin pretender ser exhaustivos en el tema pues rebasa el espacio de este artículo. Estamos conscientes que aquí sólo damos unas pinceladas y que de lo que decimos se desprenden varios temas y desafíos para seguir profundizando. Esperamos de todos modos contribuir en una nueva mirada al texto bíblico, y en especial a la PMA, que pueda darnos luces en la superación de las diversas formas de violencia y específicamente de la violencia simbólica en el contexto de las relaciones sociales y de género. Este sería uno entre los posibles aportes desde la categoría de la violencia simbólica y el cual se pretende plantear en el presente artículo.

1. La memoria en el Evangelio de Juan (EJ). Ubicándonos en el contexto bíblico

A diferencia de los sinópticos, "(El Evangelio de) Juan pinta a Jesús embarcado en largas discusiones que van y vienen, en varios escenarios. Sin embargo, … hay dichos o partes de dichos que hacen eco al material sinóptico o forman diversas versiones de la tradición sinóptica" (Dunn, 2014, p. 95). Esta "dependencia" se explica mejor si el EJ[2] conoció una tradición oral sobre Jesús, una similar a la empleada en los sinópticos, que sólo la dependencia de una tradición escrita sinóptica. La tarea de la comunidad, guiada por el Espíritu (14:26; 16:12-13), es la de "recordar (*ὑπομνήσει)* a los discípulos lo que Jesús dijo y guiarlos a una más completa comprensión de la verdad" (Dunn, 2014, p. 99). Según Jn. 2 y 12, la memoria de Jesús tiene una importancia decisiva para la fe y la vida de la comunidad creyente posterior a la primera generación de discípulos (as). En el EJ…

> … las Escrituras, la historia y las palabras de Jesús se interpretan entre sí (cf. el "recordatorio" del Espíritu Santo en Juan 14:26; 16: 12-15). Este motivo es especialmente prominente en Juan, aunque se usa generalmente. Hechos 11:16 da un ejemplo concreto: cuando el Espíritu cayó sobre Cornelio, Pedro recordó lo que el Señor había dicho: "Juan bautizó con agua, pero tú serás bautizado con el Espíritu Santo" (cf. 10: 44-48) …**Es el recuerdo de una revelación histórica lo que es fundamental para la Iglesia**… que abarcan tanto su enseñanza como su

[2] Preferimos referirnos al Evangelio de Juan (EJ) más que a Juan, en singular, para tener en cuenta el proceso complejo de formación de este evangelio en donde participaron más de una persona y/o comunidades.

estilo de vida ejemplar. (Balz & Schneider, 1990, p. 3435, subrayado nuestro).

En Jn. 2:17 se dice que "se recordaron sus discípulos que lo que se había escrito es…", en el v. 22 "Cuando entonces fue levantado de los muertos, se recordaron sus discípulos que esto lo había dicho"[3] y en 12:16 "entonces se recordaron que estas cosas estaban sobre él escritas". En estos tres versículos vemos cómo la memoria se refiere tanto a las Escrituras hebreas como a las palabras de Jesús. Esta perspectiva del EJ es fundamental pues coloca el ejercicio de la memoria colectiva en una perspectiva amplia de un proceso dinámico en el contexto de la comunidad de discípulos y discípulas en cada generación de las que participaron en la constitución de los textos escritos con los que hoy contamos[4].

La perspectiva de la memoria en el EJ tendría algunas implicaciones importantes para su propia interpretación hoy, una de ella sería la apertura a la tradición oral, tanto como a la escrita, sin demeritar una frente a la otra. Esto nos ayudaría a entender cómo puede entrar una perícopa, como la de la mujer adúltera, tardíamente al EJ sin que eso perturbe su perspectiva y el legado transmitido a las comunidades creyentes posteriores al siglo I y sin que entre a reñir con la mirada propia del EJ sobre Jesús y su memoria.

Sin embargo, el EJ no hace una diferencia esencial entre la primera tradición oral de Jesús y el posterior texto escrito, hay una superposición entre los dos niveles del discurso, en el pasado y el presente de la comunidad juanina. Aunque un texto escrito podría ir en contra de la idea de mantener una memoria más "viva", de la tradición oral, y no fijada en una tradición escrita, se ve como parte de esa primera tradición bajo la guía del Parácleto en la comunidad. Entonces, ¿cómo compaginar estas dos perspectivas presentes en el EJ? El EJ quiere, seguramente, capitalizar el valor "retórico" del texto escrito y buscaría preservar "su particular visión de Jesús, congelar esta visión en un medio no negociable perpetuamente y asentar la autoridad especial de esta visión en contra de perspectivas en competencia" (Kirk y Thatcher, 2005, p. 94).

En conclusión, la PMA[5] formaría parte de un grupo de textos que representan un judeocristianismo más radical que no se incorporó a la corriente principal de la "Gran Iglesia", así sucedió también con el Evangelio de Tomás de carácter menos narrativo que los otros. Esta tradición apócrifa

[3] En este sentido también en Lucas 24:8. *καὶ ἐμνήσθησαν τῶν ῥημάτων αὐτοῦ* (Greek New Testament).

[4] "Aunque uno puede imaginar una similar funcional necesidad en los orígenes de los Evangelios (y sus hipotéticas fuentes literarias): textos escritos ayudaron a los primeros cristianos a recordar información tradicional acerca de Jesús, de este modo preservar su memoria contra las vicisitudes de la amnesia y la oralidad salvaguardando los datos que eran críticos a su existencia comunitaria en formación" (Thatcher, 2006, p. 15).

[5] Es lo más probable que la perícopa perteneció a una tradición oral de comunidades judeocristianas, y luego trasmitida en un texto escrito cercano al Evangelio de Mateo, conocido como Proto-Mateo, pero que no es incluido en la versión posterior del evangelio canónico. La perícopa luego es conocida principalmente por teólogos Alejandrinos y luego trasmitida y conocida en la tradición Occidental y Latina.

nos muestra, en general, un Jesús como maestro o profeta de la "sabiduría de la vida en el presente", como parece mostrar también el Discurso de los Tabernáculos (DT) en el que se encuentra inserta la PMA, el cual se asemeja a una "historia o relato de sabiduría" (Aguirre, 2015, p. 253).

2. Interpretando la PMA desde la memoria y la violencia simbólica

Ahora se ahondará en la perícopa de la mujer sorprendida en adulterio (PMA) teniendo en mente este marco del EJ, su perspectiva de la memoria y agregando una nueva categoría en ese análisis, la violencia simbólica.

En primer lugar, la ausencia de la PMA en algunos manuscritos griegos puede ser explicada por un "silencio" frente a la historia por parte de los copistas posteriores del EJ. La cuestión es ¿por qué fue importante para algunas de las comunidades cristianas retomar la historia de Jesús y la mujer adúltera, y ser incluida en la redacción del texto juanino en el siglo IV? Aquí es precisamente en donde podemos empezar a ver la utilidad de la categoría de la violencia simbólica en relación con la PMA. Una de las formas en que se evidencia dicha violencia es silenciando otras perspectivas y voces que confronten el abuso del poder de parte de quienes lo sustentan. La incorporación del relato en el texto de Juan sería entonces una voz en contra de esa violencia simbólica que, como veremos, atenta contra la vida y especialmente coloca a las mujeres en condiciones de vulnerabilidad ante los hombres que sustentan el poder religioso y social.

Antes de continuar con el análisis definamos un poco lo que se entendería aquí por violencia simbólica.

> En expresión de Bourdieu (1992)[6], la violencia simbólica en sus diversas formas contribuye a la reproducción y trasformación de las estructuras de dominación. El poder de la violencia simbólica reside en la capacidad para inculcar e imponer significaciones, imponiéndolas como legítimas, disimulando las relaciones de fuerza que constituyen su fundamento. **En ese sentido, la violencia simbólica trasmuta relaciones de fuerza en relaciones de sentido** (Téllez, 2002, p. 120, subrayado nuestro).

En ese sentido, los elementos centrales de la cultura, entre ellos lo religioso, tienen un "carácter arbitrario" pues buscan y necesitan legitimarse continuamente y en algunos casos se recurre a la violencia para realizarlo, la violencia simbólica. Por eso, "Toda violencia simbólica (lucha simbólica) tiene como objetivo el reconocimiento de la legitimidad que reclama toda forma de dominación cultural" (Téllez, 2002, p. 119) y religiosa. ¿Cómo se manifiesta

[6] Se hace referencia al texto de P. Bourdieu y Wacquant (1992), *Reponses*.

esta violencia simbólica en el texto de la PMA? ¿Qué y quiénes necesitan legitimación en el texto, Jesús o los judíos que le cuestionan?

Por otro lado, la violencia simbólica puede ir unida a la violencia material o concreta; la amenaza de muerte para la mujer sorprendida en adulterio por parte de los judíos principales es una muestra de esta realidad. En ese sentido, van unidas, se presentan como una sola violencia, pero es necesario separarlas, distinguirlas. Es más, es necesario precisar que la violencia simbólica es la que sustenta la ejecución de la violencia física, que se presenta como un "castigo" consecuente con la Ley de Moisés. La discusión sobre si la ley propiamente manda tal castigo no es lo fundamental, puede ser la ley misma o la interpretación que los ahora "maestros" de la Ley interpretan, o ambas cosas.

En el contexto de la perícopa, Jesús expresa que los "judíos" quieren matarlo porque él testifica contra ellos y sus "obras de maldad" (7:7) (cf. 8:41, 44). Se pone en cuestión el testimonio de Jesús (7:7; 8:13-14, 17-18, 22-24), aquí Jesús se refiere a sus contradictores como el mundo, los fariseos, y los judíos. La ocasión de un juicio es sugerida también por la exhortación de Jesús a los judíos: "No juzguéis por las apariencias" (7:24); mientras Jesús mismo se niega a juzgar a otros (8:15), como hizo con la mujer sorprendida en adulterio. No hay razón para tal juicio, ni para tal apelación a la Ley de Moisés, está totalmente fuera de lugar y de legitimidad. Tal asunto podría ser juzgado en el contexto de la familia, si fuere el caso, y no el contexto de un "juicio público" con dudosa sustentación y legitimidad.

De allí la confrontación que hace Jesús a quienes acusan a la mujer: "quien esté sin pecado". La expresión se debe conectar con la confrontación más adelante en el reto del capítulo 8. Estos que se consideran "hijos de Abraham" y conocedores de la Ley niegan, en su práctica, ser "hijos de Dios", por lo contrario, son "hijos del diablo" pues no aman la verdad, sino el engaño, no aman la vida sino la muerte, no aman la persona sino la institución, pues colocan a esta última en primer lugar de la segunda. El pecado es pues la mentira, la muerte, como el ladrón que viene a robar, matar y destruir (10:10)[7]. Por eso no tienen la legitimidad para juzgar y condenar, pero más allá, no hay legitimidad, desde la perspectiva del EJ, para juzgar y condenar a quien comete una infracción de la Ley pues lo que se debe buscar es su restauración y valoración como persona antes que su muerte y condena. La exclamación de Jesús al final de la PMA, "continúa y no cometas pecado" (8:11b, traducción nuestra), es una invitación al seguimiento y no tanto un juicio moral o religioso de Jesús a la mujer, al cual él ha renunciado, así, por ejemplo, la vemos en Jn 5:14. Si bien Jesús asume el rol de juez de sus acusadores, no lo hace con la mujer sorprendida en adulterio, al final del relato la expresión de Jesús es tremendamente reveladora e inesperada, "ni yo te condeno". De esta manera,

[7] "El pecado fundamentalmente es, por tanto, una actitud de autosuficiencia y de cerrazón que impide a los judíos un verdadero conocimiento de Dios" (Tuñí y Alegre, 1995, p. 130)

entonces, se relacionan estas dos narraciones, la del DT y la de PMA, como narraciones de juicio y defensa, de vida y muerte, de odio y perdón, de violencia y restauración[8].

La vindicación de Jesús como un maestro o profeta de Sabiduría ahora es reforzada con la PMA en la que se presenta una figura paralela a la de Jesús, que podríamos llamar un alterego, la mujer sorprendida en adulterio[9]. La mujer, al igual que Jesús, es juzgada por su acto en contra de la Ley y la moral de la familia y la comunidad. La mujer, al igual que Jesús, es confrontada en juicio público, se busca que sea sentenciada al castigo que puede llevarla a la muerte para saldar su falta. La mujer es defendida por Jesús y Jesús es defendido por el Padre y su testimonio. La mujer es liberada del castigo y su culpa, Jesús será liberado por Dios después de pasar por la muerte, en la resurrección de su cuerpo. Los que buscaban sus condenas y castigo son descubiertos en sus intenciones y se muestran como injustos ante la opinión pública, se habían equivocado al juzgar injustamente tanto a la una como al otro. La mujer se convierte en símbolo[10] de Jesús, representa al Maestro perseguido y acusado de ser hereje. Como símbolo evoca[11]un pasado común, tanto para los protagonistas de la narración como la comunidad que la lee, en ese sentido una de las funciones del símbolo es anamnética, hacer memoria, recuperar y promover la memoria colectiva como parte de una identidad grupal y comunitaria.

Así pues, Jesús y la mujer son juzgados por sus acciones por la jerarquía religiosa y social, que ejerce así una violencia simbólica al querer amparase en la Ley, pero también en su condición masculina de poder. La tradición judía había considerado el adulterio como símbolo de acciones en el ámbito religioso como la idolatría y la blasfemia, castigada con el apedreamiento[12], la "mujer adúltera" simboliza al pueblo de Israel cuando "se hayan vuelto a dioses ajenos" (Os 3:1ss), así también en Jer 2:1ss; Is 50:1; Ez 16:43-47 y el relato escalofriante de cómo han de ser castigadas las mujeres que se han

[8] El tema de la muerte aparece explícitamente siete veces en el DT (7:1, 19-20, 25; 8:22, 37, 40).

[9] En el análisis narrativo se asemeja a un papel "figurante". "Al contrario que los protagonistas, los figurantes se limitan a servir de telón de fondo; pueden ser individuales o colectivos: una muchedumbre, un habitante, uno que pasa… Personaje simple que desempeña un papel pasivo o casi pasivo (telón de fondo) en el relato" (Marquerat, 2000, pp. 98-99). Pero un alterego, aunque es un personaje pasivo, representa al protagonista en su destino, en alguna forma "toma su lugar" y representa un desafío para él.

[10] "Simbolizar (verbo *symballein*) significa etimológicamente **reunir, juntar,** símbolo (*symbolon*) como sustantivo, es un objeto partido, del cual cada participante guarda una de las partes, que luego al juntarse permite el reconocimiento y la restauración de la antigua amistad… El símbolo no es solamente un signo o una realidad sensible que nos remite a una experiencia vital o a otra realidad distinta; es una tercera, la significación o **el sentido que permite que el signo remita a una realidad o experiencia diferente"** (Reyes, 1997, p. 46. subrayado nuestro)**.**

[11] "El símbolo tiene la fuerza educativa de e-vocar, con-vocar y pro-vocar: El símbolo e-voca**.** Esta función del símbolo consiste en la capacidad de hacer presente (evocar), recordar o reconstruir mediante la memoria, explícita o implícitamente, personal o colectiva, la tradición cultural o religiosa de un determinado grupo… Al evocar, el símbolo interpreta, recrea y actualiza la tradición (relectura), generando un proceso indefinido de interpretaciones sucesivas" (Reyes, 1997, p. 89).

[12] «Saca al blasfemo fuera del campamento. Quienes lo hayan oído impondrán las manos sobre su cabeza, y toda la asamblea lo apedreará.» (Lev. 24:14. NVI). "El apedreamiento era la forma usual de ajusticiamiento de los hebreos (Ex. 19:13; Lv. 20:27; Lc. 20:6; Hch. 7:58, etc.). Los testigos de la acusación (la Ley exigía la presencia de por lo menos dos) debían arrojar la primera piedra (Dt. 13:95) y después, si la víctima aún estaba con vida, los espectadores cumplían la sentencia, y el cuerpo era colgado hasta la puesta del sol (Dt. 21:23)" (Bruce, Marshal, Millard, Parker, & Wiseman, 2003, p. 78).

prostituido y adulterado por los "hombres justos", sin ninguna piedad y misericordia de Ez 23:45. Son como «metáforas de poder y castigo»[13]. En este contexto "la transgresión sexual femenina supone una seria amenaza al orden social, ya que se trata de un mundo en el que las estructuras sociales y simbólicas dependen de una línea patriarcal" (Rodríguez, 2017, pp. 69-70). Pero también, en el EJ (10:31-39), Jesús es acusado de blasfemia por parte de los judíos, que luego le habían tendido una trampa y ahora quieren también apedrearle, pasa con Jesús como lo que pasa con la mujer adúltera. Jesús es acusado de blasfemia contra Dios (10:33-36) y también a quien quieren matar, por esa razón Jesús mismo les confronta en tres oportunidades con sus intenciones asesinas (7:19; 8:37, 40). Quienes mancharán sus manos con sangre son quienes acusan de adulterio e infidelidad a Jesús como a la mujer.

Anotamos que el texto de la PMA, en un comienzo identificado con la tradición judeocristiana, quedó por fuera de la tradición cristiana mayoritaria y que luego es incorporado en dicha tradición como un texto que atestigua la separación con el judaísmo más ortodoxo, su interpretación de la Ley y de sus tradiciones, pero "el mensaje de Jesús sobre el sujeto viviente frente a la ley, no se puede hacer un imperio" (Hinkelammert, 1998, p. 146)[14]. Así,

> Las interpretaciones de la perícopa adulterae participaron en este proceso: la historia adquirió un significado cada vez más antijudío a través de en un espectro de testigos de la antigüedad tardía y de la Edad Media temprana. Esta observación no se ofrece como prueba de un inevitable o inmutable antijudaísmo cristiano; el antijudaísmo cristiano fue tanto específico como históricamente situado. Aún así, la historia de transmisión de la perícopa adulterae puede apuntar a una naturalización de la retórica antijudía de tal manera que las acusaciones de acciones contra "los judíos", independientemente de cómo se apliquen, podrían influir en la exégesis de los evangelios y la exégesis patrística independientemente de las tradiciones interpretativas compartidas (Wright Knust, 2006, p. 493)

La invitación de Jesús a la mujer, con la que termina la perícopa (8:11), puede parecer una orden desde una posición de autoridad, el verbo es usado también en Juan 4:50 y 20:17 con un sentido de "volver" con libertad para realizar algo importante, el término como imperativo está relacionado con un sentido de misión, "ir" (cf. Mt 2:20; 8:9). Una mirada más radical plantearía una posición patriarcal en las palabras de Jesús pues de todos modos señala a la

[13] Expresión de Renita Weems citada en (Rodríguez, 2017) y agrega: "nuestra autora constata que «persistentemente se describe en el profetismo la correlación entre el juicio divino y los maridos que maltratan a sus esposas», recurso retórico que ha servido en algunos contextos pastorales para considerar con absoluta normalidad la violencia de género como una forma de disciplina en el seno del matrimonio" (p. 67).

[14] "Pretenden estar dirigidos por el texto que revela el proceso del desconocimiento y están repitiendo ese mismo desconocimiento (ignorancia). Con los ojos fijos en el texto están haciendo de nuevo lo que el texto denuncia. El único medio de ir todavía más lejos en la ceguera consiste en repudiar como hoy se hace, no ya el proceso revelado por el texto y que se perpetúa paradójicamente bajo su sombra, sino el propio texto, declarando a ese texto responsable de las violencias cometidas en su nombre, acusándole de haber sido él el que ha reprimido la vieja violencia sólo a costa de desplazarla hacia nuevas víctimas" (Girard, 1982, p. 204).

mujer como "pecadora", sin embargo, la misma expresión la encontramos en Juan 5:14 con referencia al cojo sanado en el estanque y no para hacer referencia a un pecado específico del hombre sino como un llamado general a vivir conforme a Dios.

Entonces, la expresión de Jesús no necesariamente implica un juicio de parte de Jesús a la mujer, él ya ha expresado que no le condena[15]. Por el contrario, la PMA termina mostrando la no culpa de la mujer o planteando la idea que la mujer ha sido acusada falsamente[16]. Así, la interpretación fundada en la "culpabilidad" de la mujer, a pesar de todo, ha primado sobre la de "no culpabilidad", aunque puede ser la lectura más complicada pues una de las razones de objetar la credibilidad de la perícopa es que mostraría a un Jesús "condescendiente" con el pecado de la mujer. Pero, de todos modos, cualquiera sea la realidad de la situación de la mujer, culpable o no, Jesús no se detiene en tal análisis, sencillamente descarta el uso de la violencia, del castigo, como una forma de interpretar la Ley y del propósito de Dios para esta mujer.

3. La Violencia simbólica ayer y hoy, enseñanzas a partir de la PMA

¿Cuál pudo haber sido el impacto de la PMA en el contexto de los primeros siglos de las comunidades judeocristianas y cristianas?, no es fácil contestar esta pregunta pues la historia nos muestra que imperó, en el contexto de la "gran iglesia", una lectura más bien "acomodada" de los textos "incómodos", como es el caso de la PMA. Pero, "Juan, como un judío viviendo en el Imperio Romano, debió haber sido consciente (al menos intuitivamente) que un Evangelio escrito no debía sólo preservar la memoria sino también contendría una gran fuerza retórica que la mera suma de su contenido" (Thatcher, 2006, pág. 39), esto podemos extenderlo a las comunidades que recogen

[15] Una expresión similar se encuentra en un evangelio apócrifo, el Proto-evangelio de Santiago, datado del siglo II, en donde se defiende la no culpabilidad de María. "Vehemently declaring their innocence, the holy couple submitted to an ordeal designed to uncover any possible *πορνεια*, drinking a concoction that would reveal their transgression if guilty or, conversely, demonstrate their innocence. When they passed the test, the priest declared, "If the Lord God has not revealed your sins, neither do I judge/condemn you" (PI 16.2). This statement directly parallels the judgment rendered by Jesus in the *pericope adulterae*" (Wright Knust, 2006, p. 496).

[16] Esta perspectiva está en consonancia con una parte de la tradición alrededor de la historia. Por ejemplo, en el texto de Papías, citado por Eusebio, se plantea que la mujer es acusada falsamente, a diferencia del texto en la Didascalia Apostolorum. Mientras que la primera perspectiva es retomada por el texto juanino, la segunda lo es por autores como Jerónimo, Ambrosio y Agustín (Wright Knust, 2006, p. 495). Esta lectura de la falsa acusación también la encontramos en un texto anterior que forma parte de la tradición griega del texto del Profeta Daniel conocido como la historia de Susana. En la historia dos jueces judíos ven a Susana, una bella mujer, que se bañaba en su jardín y se obsesionan con ella. Como Susana rechazó sus pretensiones sexuales, los jueces la acusaron falsamente, ante un tribunal, de adulterio. Susana fue condenada a muerte, pero cuando se encaminaba al lugar para ser ejecutada, Daniel entra en escena y pide que se examinara de nuevo el juicio. Daniel interrogó por separado a los dos jueces y demostró la inocencia de Susana debido a las contradicciones de sus relatos, los dos jueces fueron ejecutados y Daniel fue reconocido como alguien justo y sabio. Ese día los hombres fueron juzgados "se hizo conforme a la ley de Moisés y fueron ejecutados, de ese modo se salvó aquel día la sangre inocente" (Sut. 1:62 LXT). Ver también el texto en http://www.textobiblico.com/apocrifos-anadiduras-a-daniel/. Se sigue aquí la versión de Teodocio de la LXX.

posteriormente la perícopa desde la memoria, oral o escrita, para insertarla tardíamente en el EJ, seguramente en vista de los problema que el texto mismo podría tener para la "iglesia" mayoritaria y, que luego, se acomoda a las reglas del Imperio Romano.

La interpretación del texto, en los siglos posteriores, buscó armonizar el texto con una actitud perdonadora de Jesús hacia la mujer y le va quitando el peso de la confrontación hacía los hombres judíos que la condenan. También la interpretación se puede quedar en los detalles menos relevantes, por ejemplo, en parte de la tradición acerca de PMA se ha propuesto "descifrar" lo que Jesús pudo haber escrito en la tierra. Jerónimo, en su texto "Contra Pelagio", interpreta que Jesús escribió los pecados de quienes acusaban a la mujer, a los cuales nombra "pecados mortales", y menciona al Profeta Jeremías: "El que se aparta de ti quedará como algo escrito en el polvo" (Jer. 17:13 NVI)[17].

Independiente de lo que Jesús escribiera en la tierra es más bien el gesto simbólico lo que nos interesa y sus implicaciones frente a la violencia simbólica. Como ya se dijo, Jesús cuestiona la ley cuando esta lleva a la muerte del sujeto y también a quienes usan la Ley para hacerlo[18]. No se trata sólo de un gesto de "misericordia" frente a la pecadora, y a los hombres pecadores, se trata de un cuestionamiento del uso de la Ley por parte de los hombres judíos frente a la mujer, no sabemos si judía, con el propósito de condenarle y castigar su actuar, que puede ser infundado o no.

Es el evangelio, buena noticia, que ahora se escribe en la tierra, en el corazón del ser humano, y no en tablas. El ser humano es tierra, donde escribe Jesús su evangelio, y luego lo hace la comunidad por la predicación de este. La crítica de Jesús tiene que ver con la violencia simbólica, es decir, una violencia que, a diferencia de la violencia física o material, cuesta a veces percibir y cuestionar, pues se naturaliza a partir de las relaciones sociales reconocidas en un contexto determinado. Al respeto plantea Bourdieu (2000):

> Siempre he visto en la dominación masculina, y en la manera como se ha impuesto y soportado, el mejor de aquella sumisión paradójica, consecuencia de lo que llamo la violencia simbólica, violencia amortiguada, insensible, e **invisible para sus propias víctimas**, **que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento** (p. 11, subrayado nuestro).

[17] Pelag 2.17.20–23 (CCL 80:76): *"At Iesus inclinus digito scribebat in terra: eorum uidelicet qui accusabant, et omnium peccata mortalium, secundum quod scriptum est in Propheta:* ***Relinquentes autem te, super terram scribantur****".*

[18] La expresión en Juan para referirse a Moisés como quien ordena la ley no es de por sí negativa, en Jn. 1:45 se plantea que "en la ley Moisés escribió" acerca de Jesús. Esta función de mediación de Moisés permite tomar una distancia para la crítica de la ley por parte de Jesús y del EJ, así el "evangelio" de Jesús se presenta como una nueva forma de interpretar la ley desde la perspectiva de la vida del sujeto y no de su muerte.

Es pues el desconocimiento, la negación del sujeto mujer, lo que prima en la historia de la PMA, y lo que ha primado en la historia de nuestras sociedades, del desconocimiento de los otros y otras diferentes al nosotros(as). Se ha planteado que la memoria social construye identidad colectiva, y viceversa, pero se trata de una identidad que no puede desconocer otras identidades y otras memorias. El intento de hegemonizar y absolutizar la identidad colectiva trae consigo el ejercicio de la violencia simbólica y también material y concreta. Una forma hoy de este desconocimiento se encontraría en la expresión "ideología de género" con la cual algunos sectores pretender descalificar las acciones de grupos de mujeres y de minorías sexuales en la búsqueda del reconocimiento de sus derechos.

Dentro de los caminos de dicha violencia simbólica tenemos el elaborado a partir de la religión. En el caso de la PMA este camino se expresa a partir de la interpretación y ejercicio de la ley Mosaica, hoy se expresa a partir de interpretaciones del texto bíblico como de estructuras marginalizadoras y excluyentes de la mujer. Para las mujeres, tal ejercicio, se puede convertir en algo natural y aceptado. En el caso del texto que se ha analizado la mujer no puede hablar, no puede defenderse frente quienes le acusan, ella sólo se le conoce su voz, en la narrativa, cuando Jesús le pregunta. ¿Habrán hecho lo mismo quienes le acusaron? Probablemente no, y si lo hicieron de nada serviría.

Kate Millett (1975) lo plantea así:

> Al igual que otras ideologías dominantes, tales como el racismo y el colonialismo, la sociedad patriarcal ejercería un control insuficiente, e incluso ineficaz, de no contar con el apoyo de la fuerza, que no solo constituye una medida de emergencia, sino un instrumento de intimidación constante (p. 58).

La PMA nos muestra cómo funciona una sociedad patriarcal y, también, como Jesús, conforme a la memoria de las comunidades seguidoras, se sale de su esquema y lógica proponiendo así una alternativa a la violencia simbólica que opera en ella. En este sentido, que valioso es que esta perícopa se haya "rescatado" de la tradición oral, o escrita, e incluida luego en el EJ.

A manera de conclusión

La perspectiva de la memoria social ha permitido un acercamiento a la PMA más allá de las dificultades que presenta el hecho de ser un texto tardío en el EJ. La crítica textual nos deja a mitad de camino en ese análisis y esquiva dos preguntas fundamentales en el análisis del texto. En este artículo, que es el segundo de una investigación sobre la PMA, se planteó desde el comienzo,

la importancia cada vez más creciente de los aportes de los estudios de la memoria para el estudio de los textos bíblicos. La memoria juega un papel constitutivo y, a la vez, un papel mediador entre ambas. La interpretación y valor del texto de la PMA pudo haber tenido diferentes razones para ser conservado, tanto en la tradición oral y escrita, en diferentes momentos de los primeros siglos del cristianismo, pero en todas ellas se puede ver algo de la relación entre comunidades, texto y contexto.

Desde la perspectiva de la memoria social los textos narrativos, como es el caso de la PMA, pueden mostrar elementos más inestables, cambiantes, que otros en su trasmisión. En el recorrido que se ha hecho en el análisis de la historia de la mujer acusada de adulterio, y este giro es intencional, podemos notar algunos de estos elementos si tenemos en cuenta una versión, o varias, anterior de la narración en el EJ. La tradición detrás de la PMA como se conoce después puede variar en algunos elementos, mientras conserva otros, en la medida en que se relaciona con el contexto propio de las comunidades que la acuña. Por lo tanto, el texto escrito no se presenta como algo clausurante de la memoria, sino parte de ella, cumpliendo una función fundamentalmente retórica y de performancia para la comunidad.

Así pues, la PMA dentro del contexto del EJ, deja ver una doble historia, en la que la mujer es un alterego, un símbolo, primero de Jesús y luego de la comunidad. Jesús se presenta como un Maestro de Sabiduría capaz de confrontar sus acusadores, y de paso a quienes acusan falsamente a la mujer, y su uso de la ley como argumento para la muerte del sujeto, y no para su redención. La condenación se convierte en condenación del sujeto por medio de la ley Mosaica, por lo menos en la forma en que las autoridades judías la usan, y se devuelve a sus acusadores. Como la mujer, Jesús es acusado de "adulterio", de infidelidad a la Ley, de blasfemia, pero él muestra que quienes en últimas son infieles son quienes le acusan y acusan a la mujer, pues no ven más allá de la Ley, no ven al sujeto que clama, usan su poder religioso para justiciarlo y sacrificarlo. Esta visión paralela, entre la situación de Jesús y la de la mujer, compartida por el EJ y sus comunidades se puede entender mejor desde la perspectiva de la memoria social y colectiva.

Entonces, el gesto simbólico de Jesús se compararía con el gesto de Moisés quien "escribe" o porta la ley "escrita" para el Pueblo judío. Ahora Jesús plantea, según el EJ, un evangelio que rescata y defiende al sujeto frente a la Ley que lo aplasta, un evangelio "escrito" en la tierra, en el corazón y en la memoria del ser humano y de las comunidades de discípulos(as). La relectura de los textos bíblicos a partir de categorías sociológicas nos permite entenderlos como parte de una dinámica social y cultural, y al leerlos hoy debemos captar su potencialidad y el aporte que hacen para nuestra sociedad, encontramos puntos comunes con esa condición propia del texto, aunque guardando las diferencias.

Sin embargo, la tarea continúa, pues muchas veces los textos bíblicos se siguen usando para justificar la marginalización y las violencias contra otros, y otras, sujetos. En este sentido, propone Lidia Rodríguez (2017), "ante nosotras se encuentra el reto de producir nuevos efectos liberadores de los textos bíblicos, frente a estos efectos represores y deshumanizadores que la teología tradicional ha producido en la historia" (p. 56). Nos queda el anhelo de cómo la historia de la mujer sorprendida en adulterio siga hablando a una sociedad en donde no se supera del todo el patriarcalismo, la violencia simbólica, física y emocional en contra de las mujeres y minorías sexuales diversas. Tristemente se puede ver cómo siguen en aumento estas violencias en el contexto de los hogares y la sociedad en general, da tristeza pensar que los hogares no sean los sitios más seguros y libres de cualquier forma de violencia. Entristece, también, una sociedad indolente y permisiva frente a dichas violencias, en la que las leyes y autoridades se hacen pesadas y lentas para frenar los casos de feminicidios, y violencias basadas en el género, que siguen siendo cada vez más frecuentes[19].

Referencias bibliográficas

Aguirre, R. (2015). *La Memoria de Jesús y los Cristianismos de los orígenes.* Estella: Verbo Divino.

Balz, H., & Schneider, G. (1990). *Exegetical Dictionary of the New Testament.* Grand Rapids: Eerdmans.

Bernabé, C. (2015). Las comunidades joánicas: un largo recorrido en dos generaciones. En R. A. (ed.), *Así empezó el cristianismo* (págs. 293-340). Navarra: Verbo Divino.

Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina.* Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, P.y Wacquant, L.J.D. (1992). *Réponses*. París: Seuil.

Bruce, F., Marshal, I., Millard, A., Parker, J., & Wiseman, D. (2003). *Nuevo Diccionario Certeza.* Barcelona: Certeza Unida.

Caicedo, R. (2019). Evanegelio de Juan y el papel de la Memoria Social. *Kronos*, 35-76.

Callahan, A. D. (2005). The Gospel of John as people´s history. En R. H. (ed.), *Christian origins* (págs. 162-176). Minneapolis: Fortress.

Cory, C. (1997). Wisdom¨s rescue: A new reading of the Tabernacles discourse (John 7:1-8:59). *Journal of Biblical Literature*, 95-116.

De Miguel Alvarez, A. (2017). El Proceso de redefinición de la violencia contra las mujeres: de drama personal a problema político. En A. B. (ed.), *Caín,*

[19] Por ejemplo, en pleno contexto de la Pandemia por el COVID-19, se registra que: "En el mes de julio de 2020 en Colombia se cometieron 50 feminicidios, en 18 departamentos de los 32 se registró por lo menos un feminicidio lo que representa el 52% del territorio nacional. Tres departamentos tienen mayor registro: Valle del Cauca registró (10) feminicidios, tiene el mayor número de registros en este mes, seguido por Antioquia con (8) feminicidios, Cauca con (7) y Huila (4)" (Observatorio Feminicidios Colombia, 2020, p. 6).

¿Dónde está tu hermana?, Dios y la violencia contra las mujeres (págs. 25-46). Navarra: Verbo Divino.

Dunn, J. (2014). *Del Evangelio a los Evangelios.* Bogotá: San Pablo.

Girard, R. (1982). *El Misterio de nuesro mundo. claves para una interpretación antroplógica.* Salamanca: Sígueme.

Hinkelammert, F. (1998). *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización. .* San José: DEI.

Kirk y Thatcher. (2005). *Memory, Tradition and Text: Uses of past in Early Christian* (Vol. 52). Semeia Studies.

Marquerat, D. (2000). *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo.* Santander: Sal Terrae.

Millett, K. (1975). *Política sexual.* México, D.C.: Aguliar.

Observatorio Feminicidios Colombia. (julio de 2020). *Boletín Nacional.Colombia.Vivas nos queremos.* Obtenido de obervatoriofeminicidioscolombia.org: http://observatoriofeminicidioscolombia.org/attachments/article/436/Bolet%C3%ADn%20Vivas%20Nos%20Queremos%20Julio%202020.pdf

Reyes, F. (1997). *Hagamos Vida la Palabra. Método de Lectura Bíblica.* Bogotá: CEDEBI.

Rodriguez, L. (2017). Bajo el signo de la caída. la violencia contra las mujeres en la Biblia y sus efectos en el imaginario social. En A. B. (ed.), *Caín, ¿Dónde está tu hermana?, Dios y la violencia contra las mujeres* (págs. 47-85). Navarra: Verbo Divino.

Snapp, J. (2014). The 2014 Pericope Adulterae. *Symposium at SEBTS* (págs. 1-15). Wake Forest: SEBTS. Obtenido de http://www.thetextofthegospels.com/2014/05/the-2014-pericope-adulterae-symposium_7.html

Téllez, G. (2002). *Pierre Bourdieu. Conceptos básicos y construcción socioeducativa.* Bogotá: Universida Pedagógica Nacional.

Thatcher, T. (2006). *Why John Wrote a Gospel. Jesus-Memory-History.* Louisville: Westminster John Knox Press.

Tuñí, J.O. y Alegre, X. (1995). *Escritos joánicos y cartas católicas.* Navarra: Verbo Divino.

Wright Knust, J. (2006). Early Christian Re-Writing and the History of the Pericope Adulterae. *Journal of Early Christian Studies, 14*(4), 485–536.

Contra la discriminación, la exclusión y las violencias de género

El evangelio de la paz

MARÍA ELENA ARANGO LIBREROS[1]

Resumen

Este artículo presenta una reflexión contra la discriminación, la exclusión y las violencias de género que hoy se extienden alrededor del planeta teniendo en cuenta el evangelio de paz de Jesús. Al abordar la explicación de la violencia por parte de la sociedad en general contra las comunidades de géneros diferentes, se insertan las palabras del Evangelio, porque imponen la impronta de lo que es el amor y la compasión que debe primar, el amor a la humanidad. Así también, se incluye el aporte que ofrece Bernard Lonergan sobre lo que significa amar a los demás y su trascendencia sobre las comunidades predicadoras del amor al otro, y algunos de los principios de las comunidades anabautistas, cuyo trasegar evangelístico muestra la puesta en marcha de dar amor al otro.

Palabras clave: amor, exclusión, género, inclusión, paz, violencia.

Introducción

Generalmente el ser humano se pregunta: ¿cómo comenzó todo? El universo, la vida, el bien, el mal, la muerte, los sucesos, las situaciones y muchas otras cosas. En el Génesis se encuentra a Dios como principio de vida, de todo. Creador del ser humano, semejante a Él para disfrutar la vida y

[1] María Elena Arango Libreros es teóloga y educadora menonita colombiana. Magistra en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Profesora en Teología por el Seminario Bíblico Menonita de Colombia. Licenciada en Educación (Biología y Química) por la Universidad del Tolima. Profesora de Teología del Seminario Bíblico Menonita de Colombia. Ha servido y participa, en algunos cargos a nivel local, regional y nacional en la iglesia cristiana menonita de Colombia. Integrante de "Cosmópolis", grupo de investigación sobre el pensamiento de Bernard Lonergan y del grupo "Polaris" sobre Educación, en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia).

actuar como Él. En ese sentido le da capacidad de amar, pensar, hablar y ser libre. Además, el principio de libertad que Dios otorga al ser humano después que lo crea, establece la posibilidad de optar entre el bien y el mal. Sin embargo, el ser humano escoge hacer el mal. Por esta razón, lamentablemente a través de la misma historia se ve generalizada la violencia porque la humanidad tiende a hacer el mal.

No obstante, a través de la historia y de los hechos humanos, se rescatan las palabras de Jesús cuando dice: "La paz os dejo, mi paz os doy; yo no os la doy como el mundo la da. No se turbe vuestro corazón ni tenga miedo" *(*Juan 14:26–27). Esas palabras del Evangelio nos llevan a pensar, junto con Neira (2012), que "Solo se puede hacer teología -teología implicada en la historia humana- en los contextos personales, sociales y culturales de nuestro mundo que la acción humana ha ido transformando tan admirablemente" (p.14). En otras palabras, que la teología nace de todo el acontecer histórico que produce la relación del ser humano con Dios y otros seres humanos y la naturaleza, desde las diferentes áreas en las que ejecuta sus quehaceres socioculturales.

En relación con lo anterior, Lonergan, (citado por Neira, 2012) considera que la humanidad hace la historia con sus hechos, ya sea con inteligencia, amor y decisión, de manera individual o colectiva; y que le sirven para crecer en conocimiento y comprensión de todo lo creado, en lo cual encuentra el propósito de Dios con ella, según expresa su Palabra.

Así mismo, Lonergan (1973), precisa que, los procesos históricos del ser humano nunca se definen completamente, ya que la dinámica humana es diversa; algunas realizaciones giran hacia la prosperidad, pero otras se desarrollan con tendencia hacia la decadencia, lo desagradable, lo corrupto. Entonces, en estos actos antagónicos de las dinámicas humanas, se nota perfectamente que mientras unos persisten en hacer el bien, otros generan desconcierto, mal o decadencia (p.42). El bien humano, expresa una noción que adecúa una reflexión situada e imparcial del entorno, y consiente la encarnación del pensamiento teológico, permitiéndole a la teología responder al desafío que surge en un determinado momento.

En otras palabras, para Lonergan (1973), cuando un ser humano realiza un acto bueno es porque se sitúa en el entorno y establece una reflexión sana de éste, repensando en la creación de Dios y asumiendo que debe actuar sabiamente. Lonergan deja que la teología examine y explore los retos que le imponen las acciones humanas que en cualquier momento se desvían y desarrollan actos violentos, es decir con tendencia al mal (p.42).

Estableciendo la deconstrucción del texto de Lonergan (1973) y ofreciendo un aporte desde la fe a la violencia de género y/o discriminación en el país, dentro de una cultura de exclusión, se hace necesario, desde la teología, generar la posibilidad de empoderar el pensamiento hacia cómo apropiarse de la Palabra y acción de Dios, que siempre ofrece amor y

posibilidad de paz a un mundo con dolencias no solo físicas sino emocionales por la discriminación, la exclusión y las violencias de género. No obstante, esa apropiación implica un compromiso mutual en el cual se buscan las alternativas de solución. Implica trabajar en el comienzo de una brecha que apunta a invitar a la humanidad a tener un acercamiento personal con Dios. Frente a esta situación, ¿Qué se puede decir hoy desde la fe cuando se encuentran en la misma Escritura discriminación y/o exclusión?

La urgencia de releer la Escritura

Inicialmente, se podría decir, que la relectura de muchos pasajes de la Escritura es urgente ya que también en ella se encuentra violencia generalizada, violencia de género y discriminación. Al respecto, es pertinente considerar a Gallazzi (2006) quien afirma que la mayoría de las veces se olvidan las raíces de los árboles y solo se concentra la descripción de los mismos en su frondosa copa, las ramas, las flores y los frutos. Algo similar sucede al hacer el análisis de la Biblia; su savia milenaria alimenta esperanzas, luchas, pero también sostiene dominaciones, explotaciones, racismos, exclusiones y separaciones -judaísmo, cristianismo e islam- tres monoteísmos exclusivos y excluyentes siempre en guerra, guerras santas, cruzadas, símbolos de masacres, de violencias inauditas, de crímenes contra la humanidad, perpetuados en el nombre del único Dios (p.55).

Continuando con la comparación del análisis de la Biblia y la descripción que Gallazzi hace de los árboles, se olvida que, así como las raíces de los árboles, se mezclan, se agarran y se amarran unas a otras, de la misma forma al analizar la Biblia no solo se debiera mirar aquella parte histórica del ser humano, en la cual, por ser un ser totalmente imperfecto ha librado guerras, consideradas normales, incluyendo las acciones aberrantes que traen estos fenómenos, sino también esas raíces bíblicas como símbolo de un ecumenismo originario base de un único tronco, a pesar de la individualidad aparente de sus frutos.

De hecho, es necesario entender a fondo, que ninguna forma de exclusión, discriminación y racismo, así sean justas y legítimas en sí mismas según las normas legales de los territorios donde se apliquen, no tienen nada que ver con el propósito y plan de Dios; sin embargo, sí exige de todos los estudiosos de la Biblia, la deconstrucción de una lectura que comprenda por qué Dios mismo legitima la elección de un pueblo, su superioridad, la dominación de una raza y de una iglesia sobre otras a lo largo de la historia; pues una ideología se deconstruye en la construcción de la historia.

Significa entonces que, desde tiempos antiguos existe la exclusión, el racismo, el genocidio, toda clase de violencia contra personas o pueblos marginados, dominados y conquistados por quienes ejercen el poder, sin que medie ninguna consideración por los derechos humanos, ni por las culturas

de dichos pueblos. De la misma manera, es notable que este acumulado de acciones absurdas contra el ser humano se vean no sólo en la Biblia sino en toda la bibliografía histórica. Por consiguiente, hay que mirar la Biblia desde dos puntos de vista: como libro que contiene la historia de un pueblo elegido por Dios con normas y preceptos divinos, pero también como un libro en el cual se alberga una historia y las vicisitudes de los pueblos que este "pueblo elegido" tuvo que enfrentar, acomodarse, emparentarse como seres humanos.

Diversidad sexual y de género en Colombia

Es importante aclarar que,

> Cuando hablamos de diversidad afectiva, sexual y de género nos referimos a las diferentes formas de expresar la afectividad, el deseo, las prácticas eróticas o amorosas, así como la expresión o identidad de género que tenemos todos los seres humanos. Es decir, a todas las posibilidades de asumir y vivir la afectividad, la sexualidad y el género. Existen diferentes formas de hablar de diversidad sexual y de género … Estas pueden ser colectivo LGTBI+, disidencia sexual y de género, minorías sexuales y de género, personas con una sexualidad o un género no normativo, etc. (Solá, 2020, p. 6).

Caribe afirmativo (2022) declara que

> la lucha por la diversidad sexual y de género en Colombia tiene sus inicios en los años 40, cuando se creó el primer grupo de liberación gay. Este fue un movimiento clandestino, conformado por hombres, y no fue sino hasta 1970 que se fundó un nuevo grupo por León Zuleta, en la ciudad de Medellín (párr.2).

Posteriormente, este grupo se expandió por Bogotá cuando Zuleta conoció a Manuel Velandia, quien en ese entonces era estudiante de filosofía y psicología. Fue cuando se creó un grupo llamado Movimiento por la Liberación Homosexual, el cual organizó varias actividades como la primera marcha gay en junio de 1982, la primera publicación gay en el país, llamada la *Ventana Gay*, y la despenalización de la homosexualidad en el Código Penal colombiano. (Caribe informativo 2022).

Esta primera marcha gay en Colombia se realiza desde la Plaza de toros hasta el parque las Nieves sobre la carrera séptima en Bogotá; un distintivo que llevan los marchantes es un triángulo rosado en la mejilla con el número de la cédula inscrito en dicho triangulo; con el propósito de recordar que así fueron marcadas las personas homosexuales en los campos de concentración en Alemania (Caribe afirmativo, 2022).

Pero ¿cuál es hoy nuestro escenario cultural? Para responder este interrogante se parte desde las palabras de Galán (2015) que dice:

> Vivimos en una cultura altamente diferenciada y mínimamente integrada. Nuestra cultura es nuestro horizonte, los significados comunes que nos facilitan ser un "nosotros". La diferenciación, que en general es un bien pues proviene de intelecciones de los individuos y los grupos, es también un obstáculo para el "nosotros" (p.25).

¿Qué dice Jesús?

Es un obstáculo para muchos ser un "nosotros" ante esta nueva cultura de la diversidad sexual y de género, que se convierte en un desafío para la teología de la no violencia, que es esencia de la tradición anabautista. Sin embargo, como dice Juan Driver (2003):

> parto de la postura de Jesús, como Mesías de Dios en el mundo, es el que ofrece la interpretación definitiva del Antiguo Testamento. Esta es la clave fundamental con que leo e interpreto la Biblia, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, y no solo en relación con la violencia, sino con todos los demás temas que intento comprender y practicar (p.11).

Cuando una vez más los fariseos intentan atrapar a Jesús con la pregunta sobre cuál era el más grande mandamiento de la ley (Mt. 22:36-39), comenta Willmington (2001): "Jesús cita dos enseñanzas mosaicas: a). Ama a Dios con todo tu corazón (Dt. 6: 5) b). Ama a tu prójimo como a ti mismo (Lv.19: 18); indiscutiblemente cualquiera que cumpla estos dos principios observará toda la ley" (p. 592). En el pensamiento de Lonergan (1999) el gran mandamiento se da

> Porque la buena voluntad sigue al entendimiento, y así se empareja con el desapegado, desinteresado, irrestricto deseo del entendimiento que va en pos del entender completo; ahora bien, el entender completo es el acto irrestricto que es Dios; y así el bien que es querido por la voluntad buena es Dios. Más aún, querer el bien de una persona es amar a la persona; ahora bien, Dios es personal, porque es inteligente y libre; y así la voluntad buena es un amor a Dios que es incitado no por una esperanza de la propia ventaja de uno, sino simplemente por la bondad de Dios. Igualmente, el orden del universo incluye todo el bien que todas las personas en el universo son, o gozan, o poseen. Ahora bien, querer el bien de una persona es amar a la persona; y así querer el orden del universo por causa del amor que uno le tiene a Dios es querer a todas las personas en el universo por causa del amor que uno tiene a Dios (p. 294).

Parafraseando a Lonergan (1999), entendemos que Dios es el acto irrestricto por el entender completo. Por tanto, dentro de ese conocimiento que Dios tiene del ser humano, su voluntad tiende a que, la humanidad se ame de forma mutua, no para sacar provecho de ese amor sino porque Dios espera que en ese amar al otro, haya verdadera transparencia como es su bondad. Entonces el ser humano está incluido dentro del orden del universo, por tanto, disfrutan de ese beneficio que depende de Dios. Por consiguiente, si una persona ama a las demás, pretende que el amor de Dios, que es inagotable, prevalezca sobre todos aquellos a quienes se ama, porque cada individuo que ama tiene a Dios en su corazón

Además, Jesús indica a sus seguidores no hacer lo que los escribas y fariseos hacían, y lanza una serie de ayes contra ellos, tildándolos de hipócritas: "Pero vosotros no queráis que os llamen Rabí; porque uno es vuestro Maestro, el Cristo, y todos vosotros sois hermanos" (Mateo 23: 8). Al decidir la persona vivir las enseñanzas de Jesús le queda claro que todos los seres humanos son su prójimo, al que debe amar como a sí mismo, independientemente de las decisiones que haya optado en su vida por la libertad que tiene.

¿Que muestra la historia?

Lo que muestra la historia es que muchos, aún seguidores de Jesús, olvidan quién es su prójimo, y que son hermanos; entonces, se hace necesario entender hoy, como iglesia y como sociedad, que también es violencia la discriminación y exclusión del otro ser humano; y como lo llama Lonergan (1999), es un "absurdo social o irracional social que se da cuando los caminos de acción que escogen los hombres reflejan, o bien su ignorancia, o bien su mala voluntad, o bien su no efectivo autocontrol" (p.287).

Entonces, se puede decir que se vive una aberración, la cual debe ser entendida, aprendida y enseñada, para lograr desenredar su complejidad en situaciones concretas, lo cual plantea la necesidad de un acumulado de intelecciones (directas e inversas), de juicios de verdad y valor, antes de lograr un juicio concreto, puesto que la exclusión es un absurdo social. Ahora bien, así como los individuos no sólo se desarrollan, o progresan, sino que también sufren desintegraciones, decadencias, también les sucede a las sociedades y por ende a la iglesia, que es una comunidad dentro de la sociedad.

El progreso (autenticidad) Lonergan (1973) "proviene del valor originante, de los sujetos que son sus verdaderos "yos" (p.42) al observar los preceptos trascendentales que plantea Lonergan (1988): "está atento, sé inteligente, sé razonable, sé responsable" (p.60). Estar atento incluye la atención a los asuntos humanos, la inclusión o exclusión, por ejemplo; ser inteligente incluye una captación de las posibilidades hasta entonces no advertidas o de las que

no se había caído en la cuenta; ser razonable incluye el rechazo de lo que probablemente no funcionaría pero también el reconocimiento de lo que probablemente funcionaría; ser responsable incluye basar las decisiones y elecciones de uno, en una no sesgada evaluación de los costos y beneficios a corto y largo plazo para uno mismo, para el grupo de uno y para los demás grupos.

Ahora bien, el progreso, por supuesto, no es una sola mejora sino un flujo continuo de ellas. Más en general, el simple hecho del cambio de uno mismo hace probable que nuevas posibilidades hayan surgido y las antiguas posibilidades hayan ganado en probabilidad. Así, el cambio engendra un cambio ulterior y la observación sostenida de los preceptos trascendentales hace de estos cambios acumulativos una instancia del progreso.

Por lo tanto, lo que debe distinguir a esta nueva comunidad, y nueva realidad social, es un nuevo concepto de poder; el amor sacrificial que toma condición de Siervo, según (Mr. 10: 42-45); no buscar posiciones, esperar que Dios las da (Mt. 20: 20-28), porque la verdadera grandeza es el servicio. De ahí que al abordar de nuevo algunas cotidianidades de los antepasados en la fe y revivirlas, significa retroalimentar el deseo de hacer el bien a la humanidad en forma auténtica sobre todas las áreas de la vida, para que haya un continuo fluir de mejoramiento en la calidad de pensamiento y forma de ser de los seres humanos.

En ese orden de ideas se plantea volver a los principios de la práctica del anabautismo (Becker, 2008) reaprendiendo a reunirse en una fraternidad de doble contexto, la iglesia grande y los pequeños grupos, en lo posible en las casas, observando los preceptos fundamentales. Además, como lo plantea Lonergan (1988) se debe “ser atento, inteligente, razonable y responsable” (p.60), para estudiar, orar y discernir la realidad que se mencionó anteriormente.

Por consiguiente, lo nuevo y revolucionario de la obra de Jesús es la creación de una nueva comunidad de Paz, formada por ex zelotes, ex herodianos, ex fariseos unidos para realizar la justicia y la paz de Dios y cultivar la *visión pacifista de Jesús en su Iglesia*, tal como lo plantea Arango (2015),

> Aunque las bienaventuranzas deben ser tomadas como un todo en Mt. 5:9, Jesús llama a sus seguidores, hijos e hijas de Dios, “pacificadores”; esto es lo que los asemeja a Dios: Él es el pacificador por excelencia y su estilo pacifista se basa en la visión bíblica profética de Shalom (p.80).

Conclusión

Se puede decir, entonces, tal como lo plantea Galán (2015) que “vivimos en una cultura altamente diferenciada y mínimamente integrada” (p. 25); y,

además, se hace parte del grupo grande con la claridad del Espíritu. Se propone vivir de manera diferente y ser el testimonio viviente de que Jesús es el centro de la vida, volviendo a tomar hoy los principios de la comunidad formada por Jesús, donde la exclusión y todas las formas de discriminación no tienen espacio en ese conjunto sobre el cual se ha tomado la decisión que Él sea el centro de la vida. Porque "Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer, sino que todos ustedes son uno en Cristo Jesús" (Gálatas 3:28). La visión de la paz bíblico-mesiánica tendrá consecuencias en las relaciones con Dios, con el prójimo y la naturaleza. Tendrá algo que decir a los actuales problemas ocasionados por los sistemas injustos de dominación sexista, de las violencias interpersonales e intrafamiliares; así mismo, de violencias de género, de prácticas económicas competitivas y deshumanizantes; de los actuales sistemas judiciales y penales; del militarismo y de muchos males que aquejan a la humanidad.

Preguntas para la reflexión

. ¿Cuáles son los preceptos fundamentales que plantea Bernard Lonergan?
. ¿Cómo cree que ayudan los preceptos fundamentales en la utopía de búsqueda de la paz?
. ¿Qué definición de violencias de género plantearía?
. ¿A qué texto bíblico alusivo al tema le plantearía una relectura?

Referencias bibliográficas

Arango Libreros, M. E. (2015). *El testimonio comunitario cristiano como dinamizador de reconciliación y justicia social.* (Monografía de maestría). Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología. Bogotá, Colombia .

Becker, P. (2008). ¿Qué es un cristiano anabautista? *Missio Dei 18*. https://www.mennonitemission.net/Downloads/DL.MissioDei18.S.pdf.

Caribe afirmativo (2022). *La lucha por la diversidad sexual y de género en Colombia, hitos históricos del movimiento LGBTI y el reconocimiento de las víctimas LGBTI en el conflicto armado*. https://caribeafirmativo.lgbt/la-lucha-por-la-diversidad-sexual-y-de-genero-en-colombia-hitos-historicos-del-movimiento-lgbti-y-el-reconocimiento-de-las-victimas-lgbti-en-el-conflicto-armado/.

Driver, J. (2003). *Una teología bíblica de la paz.* Bogotá: Ediciones Clara.

Galán F. (2015). *Una metafísica para tiempos posmetafísicos. La propuesta de Bernard Lonergan de una metametodología.* México: Editorial Oak S.A.

Gallazzi, S. (2026). Elefantina – memoria de "otro" culto.: Raíces Afroasiáticas en la Biblia. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana-RIBLA 54.*

Lonergan, B. S.J. (1988). *Método en teología*. Salamanca: Sígueme.

Lonergan B. S.J. (1973). *Method in Theology,* Trad. Armando Bravo, reimpression (Toronto: University of Toronto Press, 1990) de la 2a. edition, London: Darton Longman & Todd y New York: Herder and Herder.

Lonergan, B. S.J. (1999) Insight. *Estudio sobre la comprensión humana.* Salamanca: Ediciones Sígueme.

Neira, G., S.J. (2012). *El bien humano como construcción sociocultural. Una categoría antropológico-teológica. Colección Teología Hoy n. 73*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Solá Garcia, M. (2020). *Guía básica sobre diversidad sexual y de género.* Pamplona Impresión Linegrafic S.A. 6https://www.igualdadnavarra.es/imagenes/documentos/-235-f-es.pdf.

Willmington, H. (2001). *Compendio manual portavoz.* Michigan: Editorial Portavoz.

Teologías de paz, inclusión y exclusión

ALBERTO GUERRERO[1]

Resumen

Este artículo reflexiona acerca de la paz, la exclusión y la inclusión como experiencias humanas que se heredan de las tradiciones desde las cuales los seres humanos como sujetos individuales y como sociedades van construyendo los vínculos, las conductas, los lenguajes y los pensamientos. De esta manera los imaginarios sociales de todas esas experiencias, determinan los contenidos de la mente, el lenguaje y las tipologías de relaciones con las cuales se interactúa en los diversos roles sociales. Así, las teologías, atestadas de esos imaginarios, que se descubren en las comunidades de fe, vienen a configurar aquellas relaciones humanas que buscan la paz y la inclusión; pero también, la exclusión, las violencias las guerras y los conflictos a partir de lo cotidiano.
Palabras clave: paz, inclusión, exclusión, imaginarios, teología.

Introducción

El presente escrito, pretende *grosso modo*, acercarse a estas tres categorías: paz, inclusión y exclusión desde una perspectiva histórico-teológica, con énfasis menonita. En la primera parte se sintetiza la situación de paz, inclusión y exclusión en la antigüedad, y sus fundamentos, para vislumbrar cómo se fue propagando hasta el presente siglo. En la segunda, se sostiene la hipótesis que el contexto en el cual germina el Antiguo Testamento (AT), tiene una poderosa influencia en el siglo actual, que se hace visible en las últimas versiones. Además, cómo se entrelazan las tres categorías para determinar actuaciones, comportamientos y relaciones. Luego se aborda una teología de paz resultado de la inclusión, sin límites ni objeciones, teniendo en cuenta las experiencias de algunas comunidades cristianas colombianas, junto con aportes de teólogos contemporáneos. De esa manera se concluye que, sin inclusión, procurar la paz es un esfuerzo fallido en cualquier escenario eclesial. También se plantea la importancia de la transformación de los imaginarios sociales dominantes.

[1] Alberto Guerrero es Magister en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana de Colombia. Actualmente trabaja con la Secretaría de Educación de Risaralda como Director Rural del Centro Educativo Totui.

Paz, inclusión y exclusión en las sociedades antiguas

En las sociedades antiguas, se percibe que algunas de sus tradiciones tendían a la recuperación de la paz y la igualdad para mejorar sus relaciones. En Egipto, por ejemplo, se asegura en una de sus leyendas (Hart, 2004) que cuando Jepri se aísla para su tiempo de reposo, Ra se encarga del cosmos. Ra, todas las mañanas recorre en una barcaza el Nilo Celestial, semejante al Nilo de Egipto; el Nilo Celestial atraviesa la bóveda celeste, de la misma manera que el Nilo terrestre surca toda la tierra del país. En el momento de arribar al borde de la cascada, Ra impartía justicia a todos, desde su dorado trono y como Señor del Cielo y la Tierra. Un relato significativo de esta civilización tiene que ver con las ceremonias culticas al Nilo egipcio, para que les proveyera de una abundante crecida, de característica óptima, para el bienestar, la paz y la tranquilidad de la sociedad. Esa fiesta religiosa la hacían a la orilla del río con canciones, oraciones, bailes y ofrendas sacrificiales.

En Babilonia, cuando hubo un conflicto entre Agga, rey de Kish, y Gilgamesh, rey de Uruk (Champdor, 1985) aquellos, los de Kish, quienes asediaban a Uruk, huyen del conflicto cuando ven el poder de Gilgamesh, lo que vino a ocasionar la reconciliaron y la paz entre los dos reyes. Una herencia de la que gozan los babilónicos, la constituye el legado de Lagash Ur-Nanshe, príncipe fundador de la dinastía de *ensi* hacia los años 2500 (A C), que lo recordaban en la medida que, hasta el año 2450 (A C), hubo pacificación interna y externa. Otro recordatorio lo constituye el significado de su nombre: “Guerrero de Nanshe”, en cuanto que sus acciones fueron plena negación a su nombre.

Grecia, por su lado, también tuvo momentos de paz interna y externa. La Odisea muestra el incidente de la venganza de Odiseo contra los pretendientes de su esposa en medio de la cual hay un dialogo entre Atenea y Zeus. Ella reclama al Padre Zeus sobre el futuro incierto entre los aqueos y troyanos. Zeus le recuerda que los asesinatos fueron planeados por ella y que los deseos del propio Zeus para el futuro, consistía en: “Hagamos que se olvide la matanza de los hijos y hermanos; que se amen los unos con los otros, y haya paz y riqueza en abundancia.” (Homero, 2020, p. 273). En La Ilíada, se presentan alusiones a tiempos de paz, que experimentaron aqueos y troyanos; la diosa Iris, recuerda a Héctor, aquellos momentos de paz, antes del hurto de Helena; en otro evento, se recuerdan con añoranzas los momentos de paz cuan do la ciudad de Ilio no había sido víctima de los aqueos. (Homero, 1908).

Roma, por su parte, tiene en su historia instantes breves de paz y armonía. Por ejemplo, luego del rapto de las Sabinas, captura suscitada por Remo, hecho que produjo una intensa guerra con innumerables muertes, se corona a Rómulo, como consecuencia del pacto de paz celebrado con los sabinos.

Los romanos, entendían que la paz consistía en un regalo de los dioses, lo mismo que la guerra (Pierre, 1999) de modo que apelaban a la leyenda del exilio de Saturno hacia Lacio, lo que produjo la Edad de Oro, con importantes condiciones tal como lo asegura Pierre: "Los hombres…vivían en paz y armonía." (p. 5). Todo esto en relación con la paz. Lo que sigue se dirige a lo relacionado con la exclusión e inclusión, en la medida en que cada sociedad muestra esos casos de manera abundante.

La exclusión en Egipto estaba marcada por las propias divinidades, a partir de los rituales configurados en el pensamiento egipcio, que le otorga bases para la discriminación y la exclusión. Dichos rituales se hacían, bien fuera, con motivo del nacimiento divino del faraón o la coronación del rey. También se practicaba el ritual Sed de recuperación de energía de vida y poder, el ritual diario de protección de la vida y el ritual funerario. Todos ellos con el objetivo de proteger la vida (Contestin, 2019).

Muy importante resulta el dios Nun, quien toma para sí los poderes propios de Re (conocido como Ra) y de Atum, divinidades estas que representaban sus localidades, pero que Nun las estigmatizaba, discriminaba, marginaba y deslegitimaba sin más motivos que considerarse el Gran Dios y Creador se sí mismo. Aquí un trozo de un poema: "Yo soy Re, yo soy Atum…Soy el Gran Dios que se creó a sí (a sí mismo) ¿Quién es el Grande que se creó a sí mismo? el Gran Dios es Nun" (Contestin, 2019, p. 50). Otro ejemplo de la forma como las divinidades quieren controlar y dominar las creencias de las sociedades sin importar las consecuencias de muerte ente los seres humanos lo constituye la muerte de Osiris a manos de Seth, con el propósito de asumir sus poderes. Esta clase de conflictos entre las divinidades, identifica estigmatizaciones, marginalidad, exclusión, acciones que van a reproducirse entre las sociedades y entre los seres humanos.

En Babilonia la situación no es diferente. Se debe recordar que entre las divinidades hubo guerras que ocasionaron la primacía de los dioses vencedores, sobre los derrotados. Hesíodo asegura: "Apsú, molesto por el movimiento de los restantes dioses, decide destruirlos..." En el mismo capítulo Hesíodo narra: "De Ea nace Marduk, terror de los dioses antiguos que incitan a Tiámat contra los más jóvenes." (Hesiodo, 1978, p. 34). De acuerdo con la mitología babilónica, la primacía de las divinidades, surge en medio de las guerras divinicidas. Los monstruos nacidos de Tiamat, acaban con la vida de las divinidades Ea y Anu; Marduk toma armas poderosas como los siete vientos, sus hijos, y elimina a Tiamat. Una de las experiencias de Babilonia consiste en la práctica de "guerra santa", motivada por reyes-dioses, como el rey Assurbanipal. Assur, equivalía a ser administrador de las riquezas de los dioses y actuar como sumo sacerdote. De manera que cuando aparecen referidos sus guerras contra el pueblo de Israel, se alude a una guerra, sobre todo, contra sus divinidades. Guerra que ya la había iniciado Nimrud (Nimrod). Como lo asegura Ligia Carvajal (2010): "Nimrod se convirtió en el primer…Rey

y sacerdote de Babilonia y el promotor de la rebelión en contra del Dios de los hebreos".

En la arista griega, la primacía de los dioses dominantes, esto es Zeus, Poseidón y Hades, se evidencia, en la medida en que poco a poco se van apoderando de las victorias humanas (Homero, 1908). Cuando Zeus, por ejemplo, daba la victoria a los héroes, lo hace para debilitar a los dioses que los apoyaban en la guerra. En la Iliada hay importantes ejemplos, en que los dioses apoyaban guerreros, héroes, y semidioses, para debilitar a las divinidades, hasta sacarlas de manera definitiva del panteón de los dioses. La lista de las divinidades que fueron desapareciendo por el predominio de Zeus, Poseidón y Hades, de a poco resulta importante, aquí algunas de ellas: Etón, Andrómaca, Areas, Afrodita, Hera, Demeter y otros,

En Roma, también las divinidades dominantes, excluyeron a los "débiles" con diversas estrategias (Commelin, 1997) Ahora, con el dominio sobre otras divinidades, Júpiter lo controla todo como el rey de los dioses. Ya Jano y Vesta no guardaban la familia ni las puertas de la ciudad; los Lares nunca más protegerían el campo ni la casa; tampoco Pales se encargaba del cuidado de las hierbas; Saturno no se preocupaba de la siembra; Ceres ahora no se ocupaba del crecimiento del grano; ni Pomona de la productividad de las frutas; Consus y Ops jamás se encargarían de la cosecha. El majestuoso Júpiter, sería el principal por encima de los dioses y honrado por ellos. Como se ha podido leer en este apartado, que a manera de síntesis muestra que las divinidades dominantes fueron excluyentes. Cabe recordar que ello fue replicado en las diferentes instancias sociales.

Esta exclusión se configura en las mentes más influyentes: sacerdotes, que configuraron estas exclusiones; los militares, para el control del orden; los líderes políticos para la manipulación social y otros con la misma idea, dominar y controlar desde las ideas como fundamentos. Ahora bien, ¿Cómo se refleja esta exclusión en la Biblia? ¿Hay vestigios excluyentes de esta clase, en el AT? Enseguida se reflexiona sobres estos temas.

Paz, inclusión y exclusión en el Antiguo y el Nuevo Testamento

La hipótesis que se puede sostener aquí es que el AT emerge en los contextos, escenarios y espacios de muchas tensiones, que se escribe a partir de diversas tendencias. Los *libros legales* evidencian su tendencia; los *profetas* las suyas; la *poesía* tiene sus ideas y los *históricos* las suyas; además, al interior de cada una de estas categorías, se evidencia otras tradiciones.

Antes del surgimiento de Israel como *nación organizada*, se evidencia un conjunto de tribus: unas de Lea (Lia), otras de Raquel. Hay diferentes maneras de distribuir las tribus, tema que no viene al presente escrito. Pero lo que sí resulta trascendente, tiene que ver con su organización política posterior:

Israel y Judá; las primeras al norte y otras al sur; esta organización excluye de una vez a las otras. Incluso, en algunas listas, se margina a las tribus de Leví, o a Benjamín u otras, y se da primacía a las que el escritor final escoge; es como si hubiera un sistema de exclusión adoptado por el proto-Israel. En la tradición del Sinaí, se hace axiomática la exclusión, en la medida en que cuando se incorpora al Pentateuco, resulta con el fin de configurase el Pacto de Elohim con el pueblo. Esta alianza, de plano, se puede considerar excluyente, en cuanto que, solo un pueblo tiene oportunidad de configurase dentro del Pacto, lo que significaría estigmatización de otros pueblos.

Otra de las tradiciones excluyentes se relaciona con la monarquía, en la medida en que los reyes eran escogidos por los profetas que estaban al servicio real; el reinado de David, muestra cómo esta tradición resultó excluyente, en tanto que un profeta lo selecciona como si Elohim lo enviaba a tal misión, sin tener en cuenta que el rey anterior tenía sucesores que legarían su reinado. Incluso, el matrimonio de David con Mikal, no fue otra cosa que un pacto político para constituirse en rey de todas las tribus, en tanto que, hasta ese momento solo era rey sobre Judá y no sobre las tribus del norte (Noht, 1996). En torno a los nombres de Dios, sería interesante investigar si los nombres divinos primitivos fueron suprimidos por los que perduraron hasta tiempos posteriores, como el título Elohim y el nombre Yahvé. Si fue así, allí habría un fundamento importante de las exclusiones que hubo en algunas tradiciones.

La exclusión de las mujeres, las viudas, los menores, los pobres, los jornaleros, los huérfanos, los extranjeros y los enfermos, se tornó en una costumbre en medio de las comunidades palestinas, en particular en el seno de Israel. Las leyes de Levítico 19 y sus paralelos, son evidencia de las exclusiones que se ejercían en medio del pueblo. Un ejemplo de esto, podría ser el que refiere 2do Samuel 12, con el relato de los hombres rico y pobre, en tanto que, el rico roba la oveja del pobre, para alimentar a su amigo que viene de viaje, en lugar de tomar de sus ovejas. Esto lo hacían en Israel, no es una parábola sino un relato que refleja la situación de exclusión hacia los menos favorecidos. Lo mismo sucede con la viuda de Sarepta: sin nombre, sin pan, sin ninguna esperanza. Este relato resulta importante, en la medida en que el mismo Jesús, lo refiere en Lucas 4. En esta síntesis, se pueden visualizar las exclusiones en el AT, lo que presenta el desafío de localizar otras tradiciones veterotestamentarias para mostrar que también la inclusión y la paz están presente.

En la tradición profética, se evidencia la inclusión, más que en otro pensamiento del AT. Isaías, por ejemplo, narra el desafío de incluir a las mujeres, las viudas, los menores, los pobres, los eunucos, los jornaleros, los huérfanos, los extranjeros y los enfermos, a manera de compromiso para las diversas comunidades, tribus y toda la Nación. El Tercer Isaías describe la situación de los israelitas que han regresado del cautiverio, debido a que

fueron obligados, y las tensiones entre ese grupo inmigrado y los que habían sido forzados a quedarse en Palestina para cultivar, con el fin de protegerlo de invasores y servir a las disposiciones del gobierno invasor. Los retornados culpaban a los residentes de servidores del invasor; los residentes inculpaban a los retornados de pretender imponer costumbres extranjeras sobre todo el pueblo.

Para el Tritoisaías, resultaba importante recomenzar y si se quiere, refundar la Nación a partir de procesos incluyentes (Commelin, 1997). Is. 56 inicia con un paralelo entre la justicia que se presenta en un juzgado, מִשְׁפָּט (mishpát)[2], frente a una justicia que va más lejos de los tribunales, צְדָקָה (tsedacá). Este sustantivo se presenta en todas las decisiones comunes en cualquier escenario social, como el campesino que compra un terreno de cien varas y al ver la realidad de la finca, tiene ciento diez y le comenta al vendedor para pagar el resto. Otro de los aportes del texto, consiste en la bienaventuranza, אֶשֶׁר (ésher), otorgada a las personas enumeradas en los versículos siguientes. En las civilizaciones antiguas, los únicos bienaventurados eran los dioses, los héroes y los semidioses. Ningún ser humano se podía considerar bienaventurado. La lista incluye a "los extranjeros, los hijos, las hijas, los hijos de los extranjeros, los eunucos" (vs. 3-7).

Estos personajes eran considerados bienaventurados. De ellos se requiere destacar a los eunucos, en tanto que estaban para el servicio del rey. Según Dn 1, servir al rey, consistía en presentar servicio de la clase que le exigía el rey; incluidos los servicios sexuales. ¿Por qué la primera cualidad de los deportados hacia Babilonia, era: "muchachos en quienes no hubiese tacha alguna, de buen parecer"? Porque los reyes querían que su *aren* de jóvenes fuera de muchachos bonitos y hermosos. A estos, víctimas de los reyes, Isaías los incluye en un nuevo servicio, el servicio en la casa de Jehová. Es decir, los convierte en sacerdotes sin importar la tradición del levítico. También consistía en refundar el servicio de la casa de Yahvé, un nuevo sacerdocio, un sacerdocio incluyente, sin depender de una tradición excluyente y estigmatizarte, levítica, que marginara de los vínculos con Yahvé a las personas que fueron excluidas por tradiciones anti-Dios.

El NT muestra aquellas exclusiones contra los mismos actores del AT (Keil y Delitzsch, 2008) esto es, las mujeres, las viudas, los menores, los pobres, los eunucos, los jornaleros, los huérfanos, los extranjeros y los enfermos; además, incluye una categoría nueva: los zelotes y los publicanos. Esto producía admiración en los críticos de Jesús, en tanto que se "juntaba con publicanos, pecadores, mujeres, niños, enfermos" y con los desfavorecidos. Se sabe del encuentro con la samaritana, con los leprosos, con la mujer hemorroisa, la viuda y muchos otros. Un texto incluyente de Jesús, se narra

[2] Los significados de los términos hebreos y griegos son tomados de Unger y White (2006).

en Juan 13. Todos los saben de memoria, pero lo que en ocasiones se desconoce viene de Juan 14: 1 el que inicia con la frase: “No se turbe vuestro corazón;” ¿por qué esa actitud de conmoción, conturbación e inquietud?, porque cuando lava los pies de los discípulos, se vista no como siervo hombre, sino como sierva mujer, de manera que asume un rol femenino para indicar lo importante de incluir sin discriminación a todas las personas. Esto fue conmovedor; el gran porcentaje de servidores domésticos, en el mundo antiguo eran mujeres.

Paz, inclusión y exclusión en la actualidad

Las sociedades modernas jamás han estado lejos de las exclusiones por motivos de raza, origen, creencias, religión, tendencia política y más. Iberoamérica muestra evidencias de marginación, sobre todo de los más vulnerables. Esto es, las mujeres, los menores, los pobres, los campesinos, los huérfanos, los extranjeros, los grupos minoritarios y los extranjeros. No hay sociedad que se pueda exonerar de esta debilidad. Los planes de desarrollo de Colombia en los últimos lustros, muestran la misma tendencia: “Cerrar brechas entre los pobres y los ricos; ofrecer más oportunidades; eliminar la desigualdad…” (DNP, 2023). lo cual evidencia la imposibilidad para avanzar en ese factor. Lo peor, según parece, las desigualdades se han incrementado.

En el Plan de desarrollo 2022 – 2026, “Colombia Potencia Mundial de la Vida”, se describen las desigualdades en los niveles de educación, acceso a la tecnología y educación pos secundaria, la tenencia de la tierra y otros bienes. Todas estas desigualdades no ocasionan otra cosa que las exclusiones a esos mismos niveles (DNP, 2023). Lo propio se afirma en relación con los desmovilizados, en tanto que su inclusión resulta más difícil de lo previsto, de modo que en las áreas de reincorporación muchos intervinieron en contra de su llegada, lo cual exigía presencia de la fuerza pública. Términos y frases que se presentan en el mismo Plan, evidencian la inclusión como meta del gobierno: “inclusión del enfoque de género, inclusión financiera, inclusión productiva, inclusión y reconocimiento de la diversidad y la no discriminación”, junto con expresiones similares y paralelas.

En Iberoamérica, las exclusiones no son menores a las de Colombia; en el informe de la CEPAL se pretende resolver las tipologías de exclusiones de diversas maneras. Por ejemplo, con uno de sus objetivos de mayor injerencia para las diversas regiones de Iberoamérica. “Los Comité…tienen por objetivo “promover el desarrollo económico y productivo regional…con el fin de que éste sea más dinámico, inclusivo y sustentable…a nivel regional y articulada a nivel nacional” (CORFO, 2022a). También en el informe de la matriz de la desigualdad social en América Latina, se afirma:

Las desigualdades de género, étnicas y raciales constituyen ejes estructurantes de la matriz de la desigualdad social en América Latina y

configuran brechas estructurales de bienestar, reconocimiento, autonomía y ejercicio de los derechos de las mujeres con relación a los hombres y de los pueblos indígenas y afrodescendientes con relación a las poblaciones no indígenas ni afrodescendientes (Bárcena, 2016, p. 23).

La exclusión, entonces, se ha tornado parte del paisaje político, social y político de Iberoamérica, aspecto que se visualiza con nitidez en las migraciones permanentes tanto internas como externas en todas estas naciones. Pero el mayor desafío se encuentra en los imaginarios sociales, en tanto que los medios de comunicación y las redes sociales dominantes enfatizan, sobre todo, los problemas ocasionados por las migraciones, en lugar de ver que los inmigrantes también transitan con sus capacidades, estudios, potencialidades y más; aquí hay un desafío fundamental para los países llamados democráticos y para las comunidades de fe, denominadas integrales en sus prácticas evangélicas. De otro lado, hay que ser realistas, en tanto que también se vislumbra en el horizonte las teologías que desafían a los procesos incluyentes, sobre estas se presentan algunas reflexiones a continuación.

Teologías de paz en pro de la inclusión

En la Biblia, se presentan diversos términos para referirse a la paz. En el AT, en sus inicios hubo diversos términos para hablar de la paz, pero con el devenir se fue afianzando el termino ~Alv' (Shalom) concepto que incluye: “paz, integridad, bienestar, salud” (Vine, 1984), de manera que “estar bien, se encuentra bien, salir en paz, ir en paz” y muchos otros, son absorbidos por *Shalom*. Lo significativo de ~Alv' se relaciona con la trascendencia del término, en tanto que es utilizado en el hebreo moderno y contemporáneo más que un integrador de conceptos, un término que integra realidades, experiencias, vivencias personales y colectivas, así como relaciones entre personas y entre sociedades.

En Génesis 26 se presenta un ejemplo de paz entre tribus; Isaac y Abimelec luego de unos conatos de guerra, entablan un pacto de paz y deciden convivir en paz, de manera tolerante, respetuosa y armónica. Levítico se refiere a “sacrificios de paz”, “sacrificios de acciones de gracias de paz”, “sacrificio de ofrenda de paz”; otros textos del AT hablan del *Shalom* aplicado a diversos escenarios de la cotidianidad. Para Driver (2003), Shalom se aplicaba de manera amplia: “Shalom especialmente tenía que ver con relaciones sanas con Dios, con otros y con la naturaleza…reinaba la paz en Israel cuando había justicia, bienestar común, igualdad de trato y salud…de acuerdo con el orden establecido por Dios” (p.24).

Teologías de inclusión en pro de la paz

La paz, a través de la historia, ha sido una de las categorías más desarrolladas desde las diversas teologías, lo que implica que la violencia, los enfrentamientos, los conflictos y las confrontaciones han estado presente en las diversas sociedades en el devenir histórico. La inclusión, por su lado, pareciera que ha sido desarrollada desde escritos más recientes, lo cual se puede entender como poco relevante para los autores debido, entre otras razones, a focalizaciones en otros aspectos que para su momento fueron trascendentes.

En la Comunidad Menonita de Ciudad Berna, en la ciudad de Bogotá, Colombia, se ha tenido la experiencia de una pareja de adultos mayores, en situación de calle, que fueron atendidos por una *ujier* de la comunidad, que los bañaba, los alimentaba, los peinaba, les daba ropa. Esa fue una teología práctica de inclusión. Las atenciones que se brindan a los desplazados en las diversas comunidades a lo largo y ancho de América, evidencia prácticas teológicas de inclusión, más allá de reflexiones bíblico-teológicas. Pero no se pueden estigmatizar las reflexiones bíblicas y teológicas en relación con la inclusión. Enseguida se van a sintetizar algunas de esas reflexiones.

Los profetas han sido los que más defienden, proclaman y practican la inclusión, como se ha afirmado en este escrito. La experiencia de Jesús en la convocatoria y elección de los doce (Mt. 10 y paralelos) indica acciones incluyentes: un pescador, un publicano, unos pescadores, agricultores…lo que vino a ser determinante en teologías incluyentes que le sucedieron. Esto lo asegura Giuseppe Barbaglio (2002) en los términos siguientes: “La perspectiva incluyente del Nazareno, opuesta a la perspectiva excluyente de los esenios, permite ver en los doce escogidos por él una metáfora de todo el pueblo de Israel” (p.268). Esto, de otro lado, configura las tendencias incluyentes que se visibilizan en los escritos de Lucas, en la teología de Juan y los escritos de Pablo.

En Hechos 2, cuando se presenta el “día de Pentecostés”, se describe la multitud de “judíos, prosélitos y de diversas regiones…”, lo cual puede indicar que la comunidad naciente de Jerusalén tiene como atributo la inclusión. Igual sucede con la comunidad de Antioquía, en Hechos 13, en tanto que se hace referencia a “Bernabé, Simón el que se llamaba Niger, Lucio de Cirene, Manaén”, pero no sólo se argumenta la presencia de un liderazgo diverso, también de una comunidad en la que había presencia de múltiples expresiones humanas; de manera que hay una expresión la cual lo refleja: “Los gentiles, oyendo esto, se regocijaban y glorificaban la palabra del Señor, y creyeron todos los que estaban ordenados para vida eterna”. Pablo, en Gálatas concluye que, desde la fe de Jesús y perspectiva incluyente, “Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer” (Ga. 3, 28). En la teología juanina, la inclusión está vigente desde el evangelio, hasta las

cartas. En la primera carta se atreve a decir, que hay una mujer que es elegida: "Los hijos de tu hermana, la elegida, te saludan." (1ª Jn. 1, 13). En medio del mundo del NT con los machismos, las exclusiones por edad, género, cultura, origen y otras diferencias, emerge como una realidad visible, las tradiciones incluyentes, como se han podido leer en este análisis.

La teología incluyente dominante se fundamenta en el amor. Lonergan asegura: "Un hombre o una mujer que se enamora se empeña en amar no solamente en presencia del amado, sino en todo momento." (Lonergan, 2006, p.38). Ya Jesús lo había asegurado: "Y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente y con todas tus fuerzas. Este es el principal mandamiento." (Mr. 12, 30).

Menno Simons, por otro lado, afirma que: "Los verdaderos cristianos viven en todo amor y misericordia, ayudan a sus prójimos…de acuerdo con las palabras, mandamientos, ordenanzas, espíritu, reglas, ejemplo y medida de Cristo." (citado en Bender, 1978, P. 68). Simons puntualiza el amor desde la óptica de Jesús, en cuanto se refiere al amor como acciones de servicio, misericordia, pese a las limitaciones del ser humano. Se puede inferir que sin amor se carece de acciones incluyentes; y lo opuesto, sin inclusión se adolece de amor.

Otras teologías se identifican con este axioma, sin amor se adolece de inclusión y sin amor e inclusión se adolece de paz. Gadamer asegura:

> Son de sobra conocidos todos esos recogimientos, enmudecimientos y silencios pre y supralingüísticos en que se expresa el impacto directo del mundo, ¿y quién negará que hay unas condiciones reales de la vida humana, que se da el hambre y el amor, el trabajo y el poder, que no son discurso ni lenguaje, sino que miden a su vez el espacio dentro del cual puede producirse el coloquio y la escucha mutua? (Gadamer, 1998, p. 392)

Desde este autor, se puede afirmar que el amor rodea, como una supra rueda las otras ruedas pequeñas como "el hambre, el trabajo y el poder"; esta clase de amor proveniente del Dios que en su esencia "es amor"; resulta muy significativo que Gadamer declara al amor como una "condición real de la vida", lo que desafía a las sociedades, en general, y en particular a las comunidades de fe a que desde un amor pragmático incluyan a las personas que forman parte de la minorías humanas; eliminar aquellas barreras que se han configurado en los imaginarios sociales, desde lecturas literales de textos bíblicos.

La inclusión y los imaginarios sociales, camino hacia la paz

Ya se ha asegurado el poder que los imaginarios tienen sobre los comportamientos humanos. Pareciera que esos imaginarios, entendidos como el conjunto de tradiciones, creencias, lenguajes, símbolos e imágenes, moldean la vida y las relaciones de las personas. Se puede asegurar que los imaginarios se asemejan a un cerebro social que dirige el actuar, las relaciones y las decisiones del sujeto y del colectivo. En términos de Pintos (2004), los imaginarios "Operan como un metacódigo en los sistemas socialmente diferenciados, en el interior de un medio específico (dinero, creencia, poder, etc.) propio de cada sistema, a través del código relevancia/opacidad (R/O) y generan formas y modos que fungen como realidades" (p. 17). Cuando hace 500 años los invasores europeos arriban al continente americano, llegan con esos imaginarios dominantes que han guiado su pensamiento, accionar y sus relaciones, y optaron por eliminar aquellos imaginarios que les eran contrarios a los suyos. Lo peor de todo lo constituyen los asesinatos y las masacres contra todos los aborígenes de este Continente, violencias que hoy se reflejan en muchos de los países del nuevo continente; Colombia, por ejemplo, está en el camino de la paz desde hace varios años, lo que se debe tornar en un reto para toda la sociedad.

Entonces, se debe proponer que toda comunidad de fe, y en general la sociedad, transforme sus imaginarios de exclusión. Tal transformación debe iniciar con una conversión que se origina en la auto comprensión individual y colectiva, de manera que se reconozca que la inclusión llama a las personas y las comunidades a una vida plena de relaciones de convivencia, armonía y paz. Para Gadamer, esta conversión queda plasmada en estos términos: "Una autocomprensión de sí mismo muy paradójica, que invita a la conversión…conversión, que no puede decir lo que espera, anticipando las consecuencias radicales del presente, se convence de la necesidad de la conversión." (Gadamer, 1998, p. 169).

Otro factor que influye en la transformación de los imaginarios, se relaciona con "los valores terminales" de Lonergan (2006). Estos se ejemplifican con las personas que optan por el bien de los otros. Los líderes sociales asesinados, como Lucas Villa aquel 5 de mayo del 2021, instantes en que Colombia experimentaba movilizaciones sociales importantes. El desaparecido Villa procuraba el bienestar de los estudiantes universitarios, para que pudieran ingresar a las universidades públicas con todas las posibilidades; Lucas estaba en pro de los valores terminales, de los que escribe Lonergan. Los recabitas de Jeremías 35, también constituyen otro ejemplo de aquellos valores; ellos se niegan a obedecer otras tradiciones, porque en sus imaginarios colectivos dominaba el pensamiento de sus ancestros. Lonergan lo define en los temimos siguientes: "Los valores terminales son los valores que se han escogido. Los invita a transformar, por

la caridad cristiana, sus relaciones personales y grupales…que fluyen de su manera de vivir." (p. 195). Cuando las personas y las sociedades tienen en la vida una conversión auténtica y la práctica de los valores terminales, hay posibilidades infinitas de transformación de los imaginarios a fin de experimentar relaciones pacíficas, de tolerancia y convivencia de amor.

Conclusión

Luego del presente análisis, se puede concluir que las exclusiones y las guerras, vienen a resultar de aquellas ideas que han configurado la mente, los valores y las relaciones sociales en sus múltiples escenarios. Estas ideas, pueden estar presente en las teologías, las creencias, las enseñanzas y las tradiciones. Solo desde una conversión genuina, germinada en la auto comprensión y desde la práctica de valores universales, que respeten al otro con el profundo amor de Jesús, se pueden engendrar procesos incluyentes que traigan el resultado de la paz.

Referencias bibliográficas

Barbaglio, G. (2002). *Jesús, hebreo de Galilea.* Bologna: Centro Editoriale Dehoniano.

Bárcena, A. (2016). *La matriz de la desigualdad social en América Latina.* Santiago: Naciones Unidas.

Bender, H. (1978). *Menno Simons, su vida y sus escritos*. http://www.elcristianismoprimitivo.com/Menno%20Simons-%20su%20vida%20y%20escritos.pdf

Carvajal, L. (2010). *Babilonia: entre el mito y la realidad.* San José, Costa Rica: U. C. R.

Champdor, A. (1985). *Babilonia.* Barcelona: Orbis.

Commelin, P. (1997). *Mitología Grecia y Roma.* Madrid: NTM.

Contestin, E. L. (2019). *La religion del antiguo Egipto.* Buenos Aires: CEEMOB.

CORFO-Corporación de Fomento de la Producción. (s.f.). *Comités de Desarrollo Productivo Regional*. https://www.corfo.cl/sites/cpp/movil/comites-regionales

DNP. (2023). *Colombia Potencia Mundial de la Vida.* Bogotá: DNP.

Driver, J. (2003). *Una teología biblica de la paz.* Bogotá: Semilla - Clara.

Gadamer, H.-G. (1998). *Verdad y Método II.* Salamanca: Ediciones Sígueme.

Hart, G. (2004). *Mitos egipcios El pasado legendario.* Barcelona: Mezki.

Hesiodo. (1978). *Fragmentos.* Madrid: GREDOS.

Homero. (2020). *La Odisea.* San José: Ministerio de Educación Pública. https://issuu.com/educatico/docs/la-odisea/7

Homero. (1908). *La Iliada*. Barcelona: Montaner y Simón Editores. file:///C:/Users/USER/Downloads/La_Iliada-Homero%20(1).pdf

Keil & Delitzsch, K. (2008). *Comentario al texto hebreo del Antiguo Testamento.* Barcelona: Clie.

Lonergan, B. (2006). *Método en Teología.* Salamanca: Sígueme.

Noht, M. (1996). *Historia de Israel.* Barcelona: Garriaga.

Pierre, G. (1999). *El Alma Romana.* Madrid: Editorial Espasa Calpe, S. A.

Pintos, J.L. (2004). Inclusión- exclusión. Los imaginarios sociales de un proceso de construcción social. *Semana, Ciencias Sociais e Humanidades, 16*, pp. 17-52.

Unger, M., & White, W. (2006). *Diccionario Expositivo del Antiguo Testamento.* Barcelona: Caribe.

Vine, W. (1984). *Diccionario Expositivo de la palabras del Antiguoy del Nuevo Testamento.* Nashville: Clie.

Mujeres y estado civil

Construcciones sociales y relaciones de género y poder en espacios eclesiales

ZARAÍ GONZALÍA[1]

Resumen

Partiendo del análisis sobre la forma en la cual se da la construcción social del "ser mujer" y de la revisión de algunos de los conceptos y funciones que le han sido atribuidas al matrimonio a través de los tiempos, se pretende mostrar la forma en que estas construcciones sociales y religiosas influyen en la vida y ministerios de muchas mujeres, especialmente las no casadas, al momento de ejercer algún cargo de liderazgo eclesial.

Palabras clave: mujeres no casadas, experiencias, matrimonio, espacios eclesiales, poder, género.

Introducción

Por lo general, dentro de los espacios eclesiales de liderazgo, de toma de decisiones, espacios ministeriales, de reflexión teológica, entre otros, las experiencias de vida de las mujeres no casadas, son consideradas poco importantes o no tenidas en cuenta como punto de partida epistemológico para el análisis de sus realidades sociales, seculares o religiosas. Es por esto que este artículo se ocupará de evidenciar algunas de las dinámicas que, por mucho tiempo, han venido contribuyendo al fortalecimiento de los sistemas de opresión y discriminación contra este grupo, especialmente en estos espacios eclesiales.

En este sentido, teólogas como Wanda Deifelt (2004) e Ivone Gebara (2008), aportan elementos significativos para el análisis sobre este tema. Deifelt (2004) observa el hecho de que las experiencias de las mujeres son un criterio importante de discernimiento, que ayudan a la superación de las exigencias sociales y religiosas que le son impuestas, a la vez que estas les permiten elaborar nuevas interpretaciones y concebir nuevas realidades (p. 174). En esta misma dirección apunta Gebara (2008), quien presenta algunas

[1] Zaraí Gonzalía Polanco es Licenciada en Teología por la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) - Costa Rica; Magister y Doctora en Teología por la Faculdades EST de São Leopoldo, RS – Brasil. Contacto: zaraigonzalia@gmail.com

de las consecuencias del ejercicio del saber teológico realizado a la luz de la fe eclesial. Ella plantea que, además de las experiencias de vida, las experiencias de fe de las mujeres son muy importantes (p. 45).

Siendo así, para cumplir con el objetivo propuesto, se hace necesario entonces, un análisis sobre relaciones de género y poder, basado en algunas experiencias de mujeres no casadas, en relación con las construcciones sociales que se han tejido por siglos alrededor del matrimonio, así como sobre la influencia del "estado civil", especialmente en los espacios eclesiales mencionados anteriormente, donde el hecho de no ser casada tiene implicaciones tanto en la vida personal cotidiana como en los diferentes espacios laborales y/o ministeriales donde ellas interactúan.

Marcela Lagarde (2014) presenta el concepto de mujer como "un conjunto de elementos (cualidades, características; comportamientos, actitudes, capacidades intelectuales y físicas), pero que también es definida por las relaciones (sociales y económicas) y por las opresiones que la someten" (p. 43). Partiendo de este conjunto de elementos, se presentan algunos testimonios de mujeres que desempeñaron o desempañan labores y/o cargos de liderazgo dentro de comunidades eclesiales. En relación con su estado civil, el término "no casadas" se usa aquí para hacer referencia no solo a las mujeres solteras (nunca casadas), sino también, a las mujeres separadas, divorciadas, viudas[2] y a las que se encuentran en una unión marital de hecho[3].

Se hace uso de material bibliográfico relativo a trabajos sobre mujeres no casadas como los realizados por Cecilia Villarreal Montoya (2008), Claudia de Jesús Maia (2007), Mariluce August (2013) y Elaine Gonçalvez (2007), entre otras, permitiendo presentar un panorama general sobre algunas de las realidades y dilemas de estas mujeres para, posteriormente, mostrar si el hecho de ser "no casadas" ha afectado o no, y de qué forma, su vocación ministerial.

La construcción social de la mujer

En el campo de la Teología Feminista, una de las premisas importantes en relación con la mujer atribuida a Simone de Beauvoir es: "la mujer no nace, se hace"[4], frase que también introduce el segundo volumen del libro de su autoría titulado, *El Segundo Sexo*, publicado en 1949, abre un nuevo marco en los estudios y discusiones sobre el lugar de las mujeres en la sociedad; por tanto, reflexionar sobre sus experiencias, implica una serie de consideraciones de tipo antropológico, sociológico y teológico que, a su vez, reciben un impulso

[2] Aunque definir los pormenores jurídicos sobre el "estado civil" es complicado, se toman como base algunas pistas propuestas por Esguerra Caviedes (2016) y Núñez (2013).

[3] Se incluye aquí esta categoría, por considerar que sus realidades, que no se encuadran dentro del patrón "aceptable" y/o "preestablecido" del matrimonio, también son importantes.

[4] Esta frase también es expresa por ella misma, en la entrevista que hace parte del documental realizado por ocasión de su muerte titulado "Simone de Beavoir: 'No se nace mujer, se llega a serlo" (RTVE, 14 de abril de 2016, minuto 8:12).

significativo con el surgimiento de los estudios y la categoría de género, como instrumentos de análisis de las relaciones sociales definidas a partir de estas perspectivas. Este punto de partida posibilita, no solo, hacerse una idea general sobre cómo son consideradas, definidas o lo que se dice de ellas sino también conocer y entender mejor algunas de sus realidades, permitiendo realizar análisis relacionados con el mundo eclesial y con los diferentes entornos en los cuales están inmersas.

Es cierto que la realidad social actual aún conserva y defiende patrones de organización y comportamiento patriarcales y machistas en los que el matrimonio aparece como un elemento "clave" de "aceptación" y "reconocimiento" para el ejercicio de ciertas funciones de liderazgo, especialmente en espacios eclesiales donde, de cierta forma, se insiste en querer determinar el destino de las mujeres. De forma significativa, en estos espacios eclesiales aún a las mujeres "no casadas" se les restringe o cuestiona la posibilidad de ejercer funciones de autoridad o liderazgo, esgrimiendo motivos alusivos a su "inferioridad", otorgados desde los inicios de la creación o a su estado civil, como en los casos que veremos más adelante.

Una hipótesis es que, para la sociedad machista y patriarcal actual, en cualquier espacio (sea este social, eclesial, laboral, etc.), el perfil de la mujer "no casada", al que hacemos referencia, "no encaja" en el sistema preestablecido del matrimonio, representando una clara amenaza en su "amañada" dinámica de ejercicio del poder, basado en la dominación y la represión.

Algunas investigaciones refuerzan esta hipótesis. August (2013), sobre mujeres solteras y espacios eclesiales, afirma que muchas mujeres aún están solteras debido a factores como la lucha por la independencia financiera, la superación personal (profesionalización), la "carga" del cuidado de los progenitores adultos, el trabajo, diversas cuestiones de salud, asuntos sentimentales o la falta de apoyo para superar traumas, entre otros (pp. 37-78). Cecilia Villareal (2008) considera la opción de vida como respuesta al estilo de vida asignado, la "designación divina" (Dios tiene un hombre especial para ti), versus la aparición del hombre ideal. Lagarde (2003) identifica el "maternaje" (la renuncia a la opción biológica de la maternidad) y la asunción del "maternazgo" (opción del cuidado para con padres y madres, hermanos y hermanas o sobrinas y sobrinos principalmente).

Gonçalves (2007), por su parte, apunta al hecho de que, factores como educación, trabajo competente y remunerado, les dan a las mujeres la posibilidad de escoger, decidir por sí mismas y hasta romper con algunos de los estereotipos negativos y ofensivos asignados, tales como el de "solteronas", "mal amadas" o "fracasadas", para los casos de las que nunca se han casado (p. 5). Varios de estos elementos representan un problema para el sistema establecido, pues le quita la potestad que este puede

representar en la vida de estas mujeres, además de infringir las normas de opresión que por mucho tiempo les han sido impuestas. Sin embargo, actualmente, muchas mujeres educadas, preparadas y calificadas profesionalmente continúan siendo presionadas socialmente a casarse, y su autonomía es vista como una conducta conflictiva en relación con el "mercado matrimonial" (p. 6.) y especialmente para las élites del poder en ciertos espacios religiosos conservadores o aparentemente más liberales, que no entienden el que muchas mujeres prefieran dar prioridad a sus proyectos de vida, desconsiderando el matrimonio como una opción o una alternativa posible, pues, según los criterios establecidos en las mismas, están yendo en contravía de los mandatos divinos que les han sido asignados (el rol de esposas y madres sumisas). Ahora bien, el que muchas mujeres hayan optado por alguno de los caminos anteriores, no implica que sus motivaciones, cualesquiera que estas sean, deban o tengan que ser consideradas como equivocadas, simplemente porque en estos espacios, el que la mujer pueda decidir y pensar por sí misma, es algo inaceptable, pues representa una amenaza para el esquema de poder y dominación.

Si bien es cierto que reflexionar sobre grupos con estas características, requiere de una revisión de las ideas que marcaron los inicios y el fortalecimiento del feminismo como un movimiento político de la modernidad, cuyos objetivos apuntan hacia la denuncia de la opresión sistemática y la búsqueda de la igualdad en todos los planos de la existencia, también es cierto que esta es una tarea que cobra importancia, en la medida que se entienda que el feminismo, independientemente de alguna afiliación teórica, debe ser considerado como un movimiento de lucha colectiva de muchas mujeres en busca de igualdad social, económica, política, religiosa, subjetiva, etc., basada en el reconocimiento de sus experiencias de opresión y dominación sistemática, especialmente en aquellos espacios donde aún impera el dogmatismo y la negación de estas realidades; pero, donde también hay una lucha por parte de muchas de las mujeres que hacen parte de ellas, y que las impulsa a negarse a aceptar estos sistemas como naturales, considerando que pueden ser modificados (Gonçalves, 2007, p. 6).

Llama la atención que, dentro del material bibliográfico revisado son analizadas las situaciones de mujeres poseedoras de recursos económicos que les facilitan el acceso a espacios educativos de nivel medio o superior, pero no se percibe la representatividad de mujeres que no cuentan con los mismos recursos o posibilidades. El hecho de que muchos de los espacios religiosos, especialmente los de tinte fundamentalista[5], están conformados por mujeres de bajos o muy bajos recursos, lleva a preguntarnos inevitablemente: ¿y qué pasa con ellas?, ¿será que por el hecho de ser "menos educadas",

[5] Entiéndase aquí por fundamentalistas aquellos espacios religiosos que toman, como base para la doctrina, un conjunto de creencias interpretadas de forma literal e intransigente, rechazando cualquier lectura que promueva la interpretación bíblica que tenga en cuenta los contextos históricos y culturales.

"menos preparadas" y/o "menos calificadas profesionalmente", están condenadas a la aceptación y obediencia automática de los modelos preestablecidos? Desafortunadamente, esto es lo que se percibe en muchos de estos ambientes.

Esta situación deja al descubierto, por un lado, la falta de interés en estos grupos y en estas realidades, no solo de parte de las comunidades sino también, de los intereses investigativos, que pueden ayudar a visibilizar la problemática y a aportar posibles caminos de reconstrucción social al respecto. Por otro lado, muestra la preexistencia y sostenimiento de patrones y sistemas dominantes que se verían seriamente afectados, en caso de que estos grupos sean alentados, reconocidos y atendidos en sus necesidades particulares. Además, el hecho de que la sociedad y la religión les imponen a las mujeres una serie de "condicionamientos" que en ocasiones las obligan a ocuparse del maternazgo e impiden que ellas cumplan con el modelo preestablecido de ser esposas y madres sumisas y dependientes y generando, en algunas de ellas, crisis y sentimientos de rechazo, por no cumplir con los patrones o modelos que le son impuestos.

Dado lo anterior, es posible afirmar que ser mujer "no casada" está relacionado con todas las situaciones y realidades configuradas a partir de las relaciones sociales y de género, que sustentan los sistemas, los mecanismos de poder y las categorías que promueven o bloquean la construcción de relaciones saludables, equilibradas y justas (Lagarde, 2014). Igualmente, en medio de estas varias situaciones adversas, muchas mujeres han logrado encontrar su plena realización como no casadas, y las propuestas feministas les han ayudado no solo a "descubrirse" en medio de este universo hostil, sino también a asumir nuevas posturas de autorreconocimiento y autoaceptación; a verse y reconocerse como las personas autónomas y responsables que son, además de ser protagonistas de sus propias vidas.

Habiendo aclarado el proceso de construcción social con respecto a la forma en la cual se espera que la mujer asuma algunos roles para ser aceptada o no dentro de ciertos espacios sociales, incluyendo los espacios eclesiales, en el próximo punto se abordarán algunas de las principales concepciones y funciones atribuidas a este y como estas han sido usadas a través de los tiempos.

Concepciones y funciones del matrimonio a través de los tiempos

Teniendo en cuenta lo anterior, podría decirse que las mujeres no casadas que consciente o inconscientemente aceptan la propuesta del feminismo de negarse a aceptar la opresión sistemática y que, de alguna forma, intentan modificar sus realidades, muchas veces se hallan en una situación "sin salida", pues, como ya se mencionó, se encuentran entre lo inaceptable (que en este

caso puede estar representado por las costumbres, sistemas y/o reglas preestablecidas, con las cuales no concuerdan) o la crisis y el rechazo (como resultado del ejercicio de su autonomía). En otras palabras, aunque las aspiraciones y luchas por sus ideales de superación, independencia y autonomía han representado un avance significativo para muchas mujeres no casadas, también han significado para ellas el rechazo y la estigmatización.

A continuación, se presentan algunas de las concepciones desde las cuales se han ido consolidando los fundamentos del matrimonio que establecen las "reglas" con las que, actualmente, se pretende medir la capacidad de acción de las mujeres.

Para comenzar, el investigador y sociólogo sueco Göran Therborn (2006) en su obra *Sexo y poder: la familia en el mundo 1900-2000*, compara los cambios ocurridos en los sistemas familiares en dicho período. Uno de sus hallazgos muestra que, aunque el origen del matrimonio está en la institución primordial de la familia, como representación de un orden social general, este también representa un orden sexual específico que lo convierte en una institución "socio-sexual", con una primera función reguladora de la sexualidad (p. 195). Su segunda función es la procreativa, o sea, una forma de asegurar la legitimidad de la familia. Y, en tercer lugar, es un vínculo fundamental de integración que, además de fusionar las posesiones económicas, también es un elemento de división social que puede afectar varias áreas de la sociedad, en su desintegración, como consecuencia del divorcio (p. 199). Igualmente, afirma que este es un mecanismo importante para establecer el estatus social en muchas culturas, donde es considerado como una importante ceremonia o rito de transición. Según el autor, el matrimonio no es otra cosa que la internalización del sistema de valores que promueve el control social con la asignación de diferentes significados, dependiendo del grupo religioso y de las escalas de valores promovidas por los mismos (2006, p. 200).

Por ejemplo, para los católicos, continúa Therborn (2006), el matrimonio ha sido un asunto controversial pues, aunque considerado por las comunidades como un sacramento o una dádiva divina, algunos de sus criterios fueron por mucho tiempo confusos. Inicialmente, bastaba solamente el mutuo consentimiento del y la contrayente para ser efectuado, a menos que la iglesia presentara alguna objeción. Luego, a partir de Concilio de Trento, las regulaciones fueron más estrictas, ya que desde allí pasa a contemplarse su indisolubilidad, y después de la consumación del acto sexual pocas opciones admitían el divorcio. Y en caso de viudez el nuevo matrimonio no era bien visto. En cuanto al matrimonio en el ámbito protestante "era percibido como un contrato mundano, aunque fuese realizado por un clérigo dentro de las reglas de la iglesia … desde Calvino en adelante, se establecieron estrictas medidas de vigilancia, algunas de las cuales se extendieron hasta mediados del siglo XIX" (p. 201).

Xavier Lacroix (2009), define el matrimonio desde la tradición cristiana, presentando la hipótesis del matrimonio como "algo" más allá del imperativo "social" (mencionado por August) o de lo "socio-sexual" (planteado por Therborn). Él lo presenta como, "una forma de vida social determinada por una alianza" (p. 204), como un "lugar" donde la vida teologal y la relación carnal se complementan, se entrelazan y se enriquecen, dando como resultado, el lazo más fuerte en el que una pareja se involucra totalmente, rumbo a un destino en común, constituyéndose así, en una alianza vital y fundadora, basada en la donación y en la gratuidad, también conocida como la "ley de la alianza", ley de la "reciprocidad" o de la "dependencia consentida" que, hace necesariamente referencia a un "proyecto de vida compartido" (p. 205).

Por su parte, María de Fátima Araújo (2002) muestra que la alianza también era un factor determinante en el matrimonio en las sociedades arcaicas, donde "esta era una forma de intervención del grupo sobre vienes considerados escasos y esenciales para la sobrevivencia; basada en un sistema de trueque, cuyas reglas marcaban el origen del matrimonio"[6] (párr. 4). Estos datos son contrastados con los cambios que el matrimonio ha presentado desde el siglo V hasta la actualidad, resaltando que, desde entonces hasta la edad media, el matrimonio era un contrato entre individuos o familias, cuyo principal objetivo era, servir de base para los negocios y, que, aunque la reproducción hacía parte del contrato o alianza firmada, el amor, la pasión o el respeto no tenían un papel importante. También Araújo (2002) describe el proceso de institucionalización como único espacio legítimo para el ejercicio de la sexualidad, con el único propósito de la procreación; pero que, en momento alguno, representaba un sacramento. Además, junto con Chauí (1991), ella también menciona que solo entre los siglos XII y XIII es cuando el matrimonio se reglamenta o instituye como sacramento monógamo e indisoluble, y que el ritual eclesiástico, que era realizado en casa a las puertas de la habitación matrimonial, se transfiere a la iglesia. Así mismo, la ceremonia, antes realizada por el padre de la novia, ahora pasa a ser realizada por un sacerdote, atribuyendo así a la iglesia el control sobre la sociedad.

Existen evidencias de que a partir del siglo XVIII, con el surgimiento del amor romántico[7], el matrimonio comienza a ser percibido como el ideal de vida conyugal y que, entre los siglos XVIII y XIX prevalece el matrimonio Maltusiano, basado en el individualismo posesivo, la ética acumulativa y las divisiones sociales, fundamentales para la burguesía de la época; consistía básicamente en priorizar, entre otros, los propósitos económicos por encima de la procreación, otorgándole así un carácter opcional y racional donde lo económico pasa a ser determinante de la edad para el matrimonio. O sea, la

[6] Texto original en portugués "é uma forma de intervenção do grupo sobre bens considerados escassos e essenciais para a sobrevivência, e baseia-se em um sistema de trocas, cujas regras marcam a origem do casamento".
[7] En este sentido se consideran valiosos los aportes de Herrera (2013).

independencia económica sería una clave para el matrimonio, pues se creía que los y las contrayentes, deberían estar ya preparados y preparadas, física y económicamente. Esta propuesta era revolucionaria y radical para la época, pues, en el fondo, planteaba relaciones igualitarias entre contrayentes, centradas en el vínculo conyugal y no en la procreación, otorgándole un valor agregado al afecto y al compañerismo, convirtiendo el matrimonio en un refugio en medio de la competitividad (Araújo, 2002).

Teniendo en cuenta lo anterior, abordar el matrimonio, desde la perspectiva de las mujeres "no casadas", especialmente en relación con el ejercicio del poder dentro de las comunidades eclesiales permite, de cierta forma, entender mejor cómo este constantemente les presiona, como una especie de "fantasma", intentando imponerles estereotipos rígidos de matrimonio y familia patriarcales, construidos por la misma sociedad. Esto lo veremos a continuación.

Comunidades eclesiales, mujeres no casadas y la influencia del "fantasma" del matrimonio

En el campo religioso o teológico, las interpretaciones que a lo largo de los tiempos se han hecho de los textos bíblicos en relación con el matrimonio, han tenido como uno de sus objetivos, mostrar, comprender o interpretar la "intencionalidad" de Dios para con su creación; y, si tenemos en cuenta estos aspectos, es posible entender que estas pueden ser "reformuladas", considerando los tiempos y los contextos. De hecho, esto es posible deducirlo de textos como el de Mateo, capítulos 5 al 7, cuando, el mismo Jesús, reformula ciertos pasajes en su enseñanza y dice a las multitudes: "oísteis que fue dicho… pero yo os digo…", y también de Romanos 12: 2, cuando el Apóstol Pablo invita a reflexionar y renovar nuestro entendimiento, para así, comprender la voluntad de Dios que es "buena, agradable y perfecta".

En este sentido, la siguiente aproximación con respecto al tema del matrimonio desde la perspectiva de las mujeres no casadas que han participado en espacios eclesiales de liderazgo, proporciona elementos para la reflexión, el análisis y la comprensión de la forma en la que este influye en su vida personal y en su participación ministerial en dichos espacios,

Para comenzar, muchas de las personas que participan hoy de una comunidad eclesial, conocen sólo una perspectiva en relación con el matrimonio (la presentada por dicha comunidad). Esta, muchas veces, parece no estar en sintonía con las realidades actuales y mucho menos con la "buena, agradable y perfecta" voluntad inicial de Dios para la humanidad.

En muchos de los espacios eclesiales, la mayoría de ellos con enseñanzas fundamentalistas, prevalece la perspectiva sacramental e indisoluble que, basada en textos como el de Mateo 19: 6b, generalmente sacados de sus contextos y reafirmados con frases como "¡hasta que la

muerte los separe!", intentan perpetuar inconsciente o conscientemente modelos opresivos de dominación y exclusión. Habitualmente en dichos espacios no se tiene en cuenta que esas percepciones contemplan asuntos relacionados con la economía, la política y el ejercicio del poder que, muchas veces, no responden a los contextos actuales a los que pretenden ser aplicados.

Como ejemplo, se sugiere que se revisen, con cierto detenimiento, Génesis 24, en el que Abrahán "manda a buscar" una esposa para Isaac o, Génesis 29, en el que se narran los "negocios" entre Jacob y su suegro Labán, "con motivo" del matrimonio con sus hijas Raquel, Lea y las siervas de estas, Bila y Zilpa. ¿Cómo pues, entender estos textos a la luz de las realidades actuales o aún a la luz del mismo Génesis 2:24, uno de los textos muy usados por varias congregaciones para intentar sustentar las bases del matrimonio? o ¿por qué no seguir llevando a cabo estas prácticas, aceptables en su época, pero controversiales en la actualidad? Habrá quienes digan que hay que tener en cuenta el contexto de la época. De ser así, habría también que considerar los tiempos actuales.

Con respecto a esas consideraciones, Faustino Paludo (1993) afirma que existen aproximadamente 37 textos bíblicos, que son usados como base para afirmar la "sacramentalidad" del matrimonio (9 en el Antiguo Testamento, 12 en los Evangelios y 16 en los escritos de los Apóstoles) y, además de los ya mencionados, cita Efesios 5: 2a, 22-32, los cuales han sido objeto de muchos estudios y controversias. Sin embargo, advierte que estos deben ser "interpretados en su debida dimensión teológica-espiritual", con el fin de evitar interpretaciones reforzadas y opresivas, que poco o nada tienen que ver con el propósito de Dios para la humanidad.

Por su parte, Elizabeth Gössmann (1996) afirma que, tanto en los mensajes de Jesús, como en los del Apóstol Pablo, es difícil encontrar una teología sistemática del matrimonio, pues solo a partir del Siglo XII este adquiere el carácter sacramental y su excesiva valorización. Y enfatiza que, antes de esas fechas, "el matrimonio ni siquiera era administrado por un sacerdote sino por los(as) mismos(as) cónyuges" (pp. 307). Ya August (2013), menciona, que "el matrimonio es presentado en diferentes contextos como un imperativo o una obligación, al punto de ser entendido como algo "natural", en el que las presiones familiares, sociales y religiosas/eclesiales, implícitas y explícitas, conforman el vehículo principal que le asignan dicho carácter" (pp. 106 – 107).

Lo anterior representa diferentes conflictos para las personas que optan por otras posibilidades de vida dentro o fuera de las comunidades. Para algunas, estas presiones no ejercen mayor influencia en sus vidas, pues entienden con claridad el propósito de su llamado; en cambio, para otras, constituyen un desafío, porque terminan presentándolas o haciéndolas ver como personas inseguras, incapaces, pecadoras o hasta incompletas. Por

ejemplo, para algunas mujeres que conforman este grupo, en ocasiones sienten que éste se ha convertido en una especie de "fantasma" en sus vidas, que permea e intenta definir cada una de sus actividades (August, 2013).

A continuación, se reproducen parte de los testimonios de varias mujeres no casadas, los cuales permiten percibir la forma en que el tema del matrimonio les ha afectado en el ejercicio de su liderazgo.

Dalia, mujer divorciada expresa: Uno dice que es divorciada y ahí mismo como que dicen: "no sé si podrá predicar, si la iglesia la recibirá sabiendo que es divorciada. […] como no tiene pareja no puede desarrollar un pastorado, no puede ser una pastora porque no tiene una pareja al pie. […] algunos dicen, "bueno, Dalia ¿por qué no se consigue un hombre? Debe estar acompañada". O a veces me dicen, "oiga y usted al fin ¿cuándo se va a casar?, ¿cuándo se va a volver a Organizar?" […] y yo digo, "pero yo no necesito casarme, yo no necesito. Estoy bien así. No necesito tener una pareja al pie mío" …, pero la comunidad siempre está a la expectativa.

Margarita, mujer soltera, dice: "Era difícil porque una mujer no podía discipular a un hombre […] los hombres se sentían no bien acompañados o algo así, porque lo hiciera una mujer y además soltera".

Violeta, divorciada y en unión estable: "[...] Sí, (enfático) yo creo que eso tiene una incidencia y a veces yo puedo ver, u observar en el camino, como un discurso puede pesar más que un acto".

Girasol, divorciada: "[…] sí, había un sector que me respetaba por lo que yo era, no por mi estado civil; […] que, en algunos casos, había la crítica o el señalamiento; eso sí existió y sigue existiendo y permanentemente está".

Jazmín: "[…] aún está la incredulidad y el escepticismo en el desarrollo del ministerio por parte de hombres hacia las mujeres y [...] entonces, como soltera, pues las personas piensan y esperan que haya un hombre."

Orquídea, divorciada. "[…] ha sido una experiencia muy sacrificada, muy sacrificada; porque en el imaginario cristiano y de la gente, venimos con unos cortes bastante conservadores, […]. Esos cortes no nos permiten tener libertad, […] es sacrificado […] siempre hay las voces, que ah, una mujer sola, como va a aguantar el ministerio, pobrecita." (Polanco, 2017, pp. 107-108)

En estos testimonios es posible percibir la confianza, la seguridad y las certezas de estas mujeres frente a su condición de ser no casadas en relación con el ministerio; pero también se percibe desconfianza y desvaloración frente a su estatus de mujeres no casadas. Aunque ellas tienen claridad en lo relacionado con su llamado, con su estado civil y con su estado sentimental/emocional, sienten que existe una presión de parte del entorno en el cual están inmersas que, de cierta forma, intenta obligarlas a entrar en el "sistema", en el "esquema" preestablecido de aceptación. Esto, con certeza, también demuestra cómo este influye a la hora de asumir cargos dentro de las comunidades. Pero, la realidad es más compleja y amerita un

acompañamiento específico que les ayude a enfrentar las dificultades; sin embargo, las comunidades no están preparadas para este atendimiento específico (Gonzalía, 2021).

Conclusiones

Considerando lo expuesto y, parafraseando a Chauí, podría decirse que, alrededor del matrimonio y de las mujeres no casadas (como parte inherente de la sociedad), existen simbologías, representaciones, prácticas, valores y preconceptos, que han sido creadas para determinar y regular sus relaciones y comportamientos, las cuales requieren tanto de estudio y reflexión como también de transformación. Esto debe llevar a considerar las interpretaciones y a no desconocer los cambios que se vienen presentando y las relecturas que se vienen haciendo a través de los siglos, especialmente aquellas que intentan responder al propósito de Dios en relación con las situaciones y necesidades integrales del ser humano.

Siendo así, las observaciones hechas por Chauí en relación con el matrimonio y la familia, pueden considerarse más que pertinentes, porque, además de considerar la necesidad de ver con otros ojos las experiencias y situaciones reales, presentes en los diversos ambientes (familiares, sociales, comunitarios), también permite considerar todos los elementos que puedan representar dilemas y desafíos a ser superados por estas mujeres, para así encontrar formas posibles de superación de los mismos. Esto, necesariamente, implica un adiós al carácter acaparador del matrimonio y de la familia patriarcal como único proyecto de vida.

También, es posible decir que asuntos como, por ejemplo, la relación igualitaria entre cónyuges, la valoración del compañerismo, la opción de la procreación o la de no casarse, son promovidas y aceptadas en la actualidad como opciones válidas, aunque muchas veces, no sea reconocido en muchos espacios, especialmente en los espacios eclesiales fundamentalistas, donde las mujeres aun luchan por respeto, dignidad y reconocimiento de su subjetividad, capacidad de decisión, responsabilidad.

Se confirman entonces, las palabras de Chauí cuando afirma que, los cambios y las diferencias que se presentan, no son exclusivas al interior de una sociedad particular, sino también de otras sociedades, donde también se transforman símbolos, representaciones, prácticas, valores y preconceptos en relación con el cuerpo, el matrimonio, la familia, la casa; la vejez, el amor, el placer, la culpa y la codificación de lo prohibido o de lo permitido, entre otros. Esto se torna relevante, considerando los cambios constantes que la sociedad actual está viviendo (históricos, geográficos, simbólicos, etc.), representativos no solo de valores sino también de preconceptos.

Queda entonces el desafío de hacer revisiones exegéticas y teológicas que promuevan el sentido de construcción conjunta de relaciones, en el que

se valore el respeto, la responsabilidad y la subjetividad, entre otros, por encima de las formalidades y dogmas de cualquier tipo que pretendan impedir o cohibir la participación de las mujeres en razón de su estado civil.

Referencias bibliográficas

Andrade, D. S. V. (2012). *A "solteirice" em Salvador*: desvelando práticas e sentidos entre adultos/as de classes médias. [Tese Doutorado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador]. Salvador.

Araújo, M. de F. (2002). *Amor, casamento e sexualidade:* velhas e novas configurações. https://www.scielo.br/j/pcp/a/c994NrJ8VpydGdwZ9h4z4gw/.

August. M. E. de M. (Editora Esperança). (2013). *Dilemas do estado civil:* compreendendo as pessoas solteiras. ***C***uritiba:

Chauí, M. (Editora Brasiliense). (1991). *Repressão:* essa nossa (des)conhecida. São Paulo.

Deifelt, W. (Paulinas/Loyola/SOTER). (2004). Temas e metodologías da teología feminista. In: SOTER (Org.). Gênero e teologia: interpretações e perspectivas. *São Paulo/Belo Horizonte. p. 171 - 186*

Esguerra, Caviedes, M. (2016). *Nuevas tendencias del estado civil en Colombia*. https://repository.ucatolica.edu.co/server/api/core/bitstreams/8bcf94bf-63e6-4d76-8abd-1a464819d902/content.

Gebara, I. (2015). *As epistemologías teológicas e suas consequências*. In: Neuenfeldt, Elaine; Bergesch, Karen; Parlow, Mara (Org.). *Epistemologia, violência e sexualidade*: Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: EST/Sinodal. p. 31-50.

Gonçalves, E. (2007). *Vidas no singular*: noções sobre "mulheres sós" no Brasil contemporâneo. [Tese Doutorado – Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)]. https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/16/o/Gon__alves_Eliane.pdf

Gonzalía. P. Z. (2021). Acompanhamento com mulheres "não casadas" no ministério: o grito silencioso que precisa ser ouvido. [Tesis de Doctorado en Teología - Faculdades EST. São Leopoldo, RS.] http://dspace.est.edu.br:8080/xmlui/handle/BR-SIFE/1103

Gössmann, E. (1996). *Dicionário de Teologia Feminista*, Petrópolis: Vozes, p 305-313.

Herrera, C. (2013). *La utopía romántica posmoderna*. Vol. VIII. https://issuu.com/coralherreragomez/docs/la_utop__a_rom__ntica_posmoderna._v_7099a7ca46cbac

Lacroix, X. (Loyola). (2009). *O corpo de Carne.* As dimensões ética, estética e espiritual do amor. São Paulo: p. 213 – 222.

Lagarde, M. (2003). *Mujeres cuidadoras: entre la obligación y la satisfacción*. https://www.mujeresparalasalud.org/spip/IMG/pdf/mujeres_cuidadoras_entre_la_obligacion_y_la_satisfaccion_lagarde.pdf.

Lagarde, M. 2014. *Los Cautiverios de las Mujeres*: madresposas, monjas, putas, presas y locas. México: Siglo XXI; UNAM.

Lima, M. C. y otras. *Amor Romântico*: a essência da procura do ser amado. <https://psicologado.com/psicologia-geral/desenvolvimento-humano/amor-romantico-a-essencia-da-procura-do-ser-amado>.

Maia, C. de J. (2007). *A Invenção da Solteirona*: conjugalidade moderna e terror moral (1890-1948). [Tese Doutorado – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília,] Brasília. https://repositorio.unb.br/handle/10482/2331?locale=fr

Nuñez, M. (2013). "Qué soy? Soltera o divorciada?. Estado civil, qué pongo?" <http://bibliotecalms.blogspot.com.br/2013/03/que-soy-soltera-o-divorciada-estado.html>.

Paludo, F. (Vozes). (1993). *A festa do amor*: Reflexões sobre o ritual do sacramento do matrimonio. Petrópolis.

Polanco, Z. G. (2017). *Mujeres solteras, ministerio y sexualidad: dilemas y desafíos actuales para la práctica pastoral*. [Dissertação de Mestrado, Faculdades EST] Programa de Pós-Graduação. Mestrado em teologia. São Leopoldo, 2017. http://dspace.est.edu.br:8000/xmlui/handle/BR-SIFE/804?locale-attribute=es

RTVE (14 de abril de 2016). Simone de Beavoir: *No se nace mujer, se llega a serlo* [Video]. You Tube. https://www.youtube.com/watch?v=-RRfOzLX6Jw

Therborn, G. (Contexto). (2006). *Sexo e poder*: a família no mundo 1900-2000. São Paulo.

Villarreal, M. C. (2008) La soltería en mujeres de mediana edad. *Revista Reflexiones 87* (1): 99-111. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=72912553007.

Cultura de paz, derechos humanos e identidad de género

Una relación fundamental

DANIEL MOYA URUEÑA[1]

Resumen

Este escrito presenta un esbozo de los principios y la evolución de los derechos humanos y la paz según el régimen internacional de la ONU, particularmente los derechos sexuales y de identidad de género, los cuales siguen buscando cabida en el mundo de hoy. El autor analiza está relación desde la óptica de la cultura de la violencia contra las personas LGBTIQ+, contribuyendo a la fundamentación de la cultura de paz y la no repetición.

Palabras clave: paz, derechos humanos, derechos sexuales, género, violencia, cultura, LGBTIQ+, ONU.

Introducción

La exclusión y dominación de las personas por razón de su orientación sexual e identidad de género es una manifestación de la violencia, aunque la cultura impida verla como tal, al ser normalizada y justificada por los discursos morales e ideológicos impuestos desde el privilegio. Sin embargo, los procesos históricos de movilización social en defensa de los derechos humanos y la paz demuestran que estos principios son un legado de la humanidad, por tanto, legítimos, como lo es el reclamo por la dignidad de las personas LGBTIQ+.

Este escrito presenta un esbozo de los principios y la evolución de los derechos humanos y la paz según el régimen internacional, particularmente los derechos sexuales y de identidad de género, los cuales siguen buscando

[1] Magíster en Estudios Internacionales de Paz y Conflicto de la Universidad de Notre Dame (EE.UU.). Docente e investigador de la Universidad Santo Tomás (Tunja). Coordinador del Observatorio Pedagógico para la Paz de la misma universidad. Candidato a Doctor en Filosofía, *Vrije Universiteit Amsterdam* (Países Bajos). Contacto: moya.daniel.u@gmail.com

cabida en el mundo de hoy. La coexistencia pacífica, el respeto a la diferencia y la no discriminación, surgen del derecho a no sufrir la indignidad; son parte de la visión de paz con justicia social, exponiendo la responsabilidad y obligación moral por parte de los Estados, sociedades e individuos de garantizar el lugar de la persona humana en un mundo de violencia excluyente y dominante, en especial contra las personas lesbianas, gays, bisexuales, transgénero, intersexo, *queer*, y otros (LGBTIQ+).

Primero, se identifica la relación entre paz y derechos humanos en el régimen internacional, con especial atención a las lecciones desde América Latina para la no repetición, debido a la historia reciente de conflictos armados, graves violaciones a los derechos humanos y procesos de paz. Luego, se revisa la evolución de los derechos humanos y su relación con la orientación sexual e identidad de género desde la Declaración Universal hasta las resoluciones y convenciones que se han venido acordando en las últimas décadas. Seguidamente, se analiza cómo la violencia contra las poblaciones LGBTIQ+ atenta contra la dignidad humana, haciendo un análisis de la cultura de violencia, evidenciando la necesidad de fortalecer el régimen de derechos humanos a nivel mundial y construir una cultura de paz. Finalmente, se ofrecen algunas pautas para una construcción de paz centrada en la garantía de los derechos humanos, los derechos sexuales y de identidad de género, haciendo un llamado a las sociedades y sus instituciones, incluyendo las iglesias, comunidades educativas, y otras agrupaciones, a revisar sus discursos de exclusión y violencia. Concluimos que no se puede visualizar una paz justa sin proteger radicalmente los derechos de las personas a su orientación sexual e identidad de género.

1. Paz y derechos humanos: historia y fundamentación

No se pueden entender los derechos humanos sin hacer explícita su vinculación con la paz en el régimen actual de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), el cual surgió en contexto de posguerra mundial y búsqueda de la paz. Son esfuerzos históricos de democracia global, pues los derechos humanos se han ido constituyendo como consensos fundamentales para la coexistencia pacífica y la no repetición de la barbarie entre las naciones y pueblos diversos y plurales.

Concretamente, el respeto a la vida y a la dignidad intrínseca de la persona, sin distinción de raza, nacionalidad, género, o religión, los principios de no agresión, el diálogo, el respeto a la diferencia, y los universales de justicia y paz, fue el lenguaje que dio inicio a la nueva era de los derechos humanos, tal como se lee en el preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. La indivisibilidad de los derechos humanos significa que no puede garantizarse un derecho sin los otros. Es más, todos los derechos surgen del derecho a la dignidad, son radicales; son patrimonio

de la humanidad (Wark, 2011). Es en este sentido, desde su radicalidad, que entendemos el valor de los derechos sexuales y de identidad de género, la no discriminación, y el respeto universal hacia las personas LGBTIQ+ como aportes a la construcción de paz.

Desde América Latina el discurso de derechos humanos se había fortalecido con el catolicismo social, las constituciones europeas y latinoamericanas del siglo XX, y la publicación de los principios de la Declaración de Bogotá de 1948 previo a la Declaración Universal, razón por la cual los representantes de América Latina, entre otros del Sur Global, expresaron en la Asamblea General de la ONU posturas anticolonialistas en defensa de derechos humanos sociales, la autodeterminación de los pueblos, incluyendo la libertad religiosa y los derechos de las mujeres, para que sean incluidos en la Declaración Universal. Presionaron para priorizar los derechos sociales y culturales, y el rechazo a todo tipo de discriminación (arts. 26 y 27); así como la igualdad entre hombres y mujeres al incluir el término ser humano (art. 1). La libertad estuvo vinculada a la justicia y la paz, complementando las posturas personalistas occidentales (Papini, 2008).

Así, la Declaración integró las posturas de derechos políticos y los derechos sociales en un marco común: la protección de las personas en cuanto individuos, los derechos políticos y sociales, la autodeterminación de los pueblos y la búsqueda de la paz. Son principios prácticos, comunes a las diversas culturas y tradiciones de pensamiento. La coexistencia pacífica y el diálogo democrático se comprenden como condiciones *sine qua non* de los derechos humanos. Para ello, el establecimiento de una organización supranacional para la paz se vio como algo necesario: la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

No fue sino hasta 1966 que se creó el marco jurídico de los derechos humanos mediante dos Convenciones Internacionales: el Pacto de los Derechos Civiles y Políticos y el Pacto para los Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Más adelante, entra en vigor la Convención Americana sobre Derechos Humanos en 1978 que llevaría a la Corte Interamericana de Derechos Humanos en las Américas; y, en 1998, se crearía la Corte Penal Internacional para investigar y judicializar crímenes de guerra y de lesa humanidad.

La influencia de la Declaración Universal se ve en los estatutos de tribunales nacionales e internacionales y las constituciones de diversos países, en instituciones públicas y privadas, en movimientos de defensa de derechos humanos, pero su materialización es una deuda histórica. No obstante, afirma Papini (2008), “los principios establecidos en la Declaración de 1948 se han transformado en referentes concretos no sólo para juzgar la existencia de la democracia en los Estados sino también de la paz en las relaciones entre las naciones” (p. 51). La difusión de un código universal de derechos ha influido en religiones y culturas, y se llegó, mediante los

escenarios internacionales, a su aceptación política, en el sentido de que se acepta la obligación de proteger por parte de los Estados.

En suma, la apropiación social de los derechos humanos es un proceso "abierto y en tensión" (Etxeberria, 1994), como se evidencia alrededor del debate sobre los derechos sexuales y en general de los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales. Son un reclamo legítimo de la humanidad, en especial de las víctimas de la violencia y la exclusión. En la siguiente sección se aborda escuetamente el aporte de los procesos de paz en América Latina en la protección de los derechos humanos y la búsqueda de paz.

2. Lecciones desde América Latina sobre los derechos humanos y la paz

En medio de la conflictividad armada y social, en concreto las guerras contrainsurgentes en América Latina, surgieron procesos *sui generis* de justicia transicional y de paz, aunque fallidos, como en El Salvador, Guatemala, Perú, y Colombia, que dejaron profundas lecciones para la no repetición. Los crímenes de Estado cometidos en la guerra fueron revelados por las investigaciones de las diversas comisiones de la verdad, las cuales recomendaron fortalecer y priorizar el sistema de derechos humanos.

Aun con sus debilidades, de estos procesos emergen los argumentos para proteger el derecho a la verdad para las víctimas sobre las violaciones a los derechos humanos cometidos por los actores de la guerra. Pero, aunque hubo verdad, no hubo justicia, en particular en El Salvador y Guatemala, porque los discursos negacionistas y la impunidad se asentaron en el post-conflicto. En Colombia se sigue abogando por los derechos de las víctimas a la verdad, la justicia, la reparación y no repetición en medio del conflicto armado, contando con importantes leyes para su protección (Ley de Víctimas), y los mecanismos de justicia transicional como la Comisión de la Verdad y la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP).

Los diversos informes de las comisiones de la verdad en el continente, desde la comisión en Chile hasta la más reciente en Colombia, constataron que hubo violaciones masivas a los derechos humanos en los conflictos armados y que la desaparición forzada, la tortura, las ejecuciones extrajudiciales, y la violencia sexual, entre otros, fueron métodos de guerra pensados y planificados por los altos mandos militares y de los gobiernos, en alianza con terceros civiles. En El Salvador, Guatemala y Colombia, la violencia a gran escala fue cometida en su mayoría por los Estados, en alianza con el paramilitarismo. Los paramilitares cometieron, entre otros crímenes de guerra y de lesa humanidad, miles de violaciones sexuales mayoritariamente de hombres contra mujeres, pero también contra personas LGBTIQ+, como en el caso colombiano. De hecho, el primer acto de reconocimiento de la Comisión de la Verdad de Colombia fue dirigida a mujeres y personas

LGBTIQ+ víctimas de violencia sexual, y familiares de desaparecidos, y uno de los tomos del informe es sobre el enfoque de género, titulado *Mi cuerpo es la verdad, Experiencias de mujeres y de personas LGBTIQ+ en el conflicto armado* (CEV, 2022, p. 47). La Comisión constató que tanto guerrillas como paramilitares persiguieron y asesinaron a personas por su identidad de género y orientación sexual, quienes fueron vistos como una amenaza para "la moral social," e instrumentalizadas para la guerra (CEV, 2022, p. 558).

Por consiguiente, las recomendaciones para la no repetición, la paz y la reconciliación, por parte de estas comisiones, es que los gobiernos y sociedades fortalezcan el régimen de derechos humanos y trabajen por una cultura de paz y de respeto a los derechos humanos. Sin embargo, solo la de Colombia se manifestó a favor de la protección de las personas LGBTIQ+, recomendando el enfoque de género en las políticas públicas de paz y derechos humanos. En efecto, como se verá a continuación, lograr que los derechos específicos para la protección contra la discriminación por razones de orientación sexual e identidad de género, no ha sido fácil y sigue siendo un clamor de estas poblaciones.

3. La lucha por los derechos sexuales y de identidad de género en la ONU

En la década de los 60s y 70s la revolución sexual y los movimientos feministas pusieron sobre la mesa los derechos sexuales y de identidad de género, retando las concepciones tradicionales, abogando por la autonomía sexual, los derechos reproductivos, y el reconocimiento de la identidad de género, en las plataformas de la ONU y otras instancias.

Un hito fue la Conferencia de la ONU en México y la Década Internacional de la ONU sobre las Mujeres (1975-1985) donde se involucraron los movimientos feministas y de mujeres lesbianas del Norte y Sur, quiénes crearon redes de solidaridad e incidencia, llevando a la Convención para la Eliminación de Todas Formas de Discriminación contra las Mujeres de 1979, sentando un precedente para el derecho internacional de derechos humanos (Viljoen, s.f.). Luego, en 1985 se publicó un comunicado de lesbianas del Tercer Mundo (Vance, Mulé, Khan, & McKenzie, 2018).

Las asociaciones de mujeres propusieron una agenda de derechos de salud reproductiva, controvirtiendo el control sobre sus cuerpos que se fomentaba en el lenguaje de la planificación familiar y la salud reproductiva, y visibilizando la violencia basada en género contra las mujeres en su acceso a servicios de salud. Estas y otras cuestiones se trataron en la Conferencia sobre Medio Ambiente y Desarrollo (Cumbre de la Tierra) en Río de Janeiro en 1992 y en la Declaración de Viena de 1993 en la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos, donde el vínculo entre derechos sexuales y derechos humanos, la universalidad de los derechos humanos y la interdependencia e

indivisibilidad de estos, incluyendo los relacionados con la orientación sexual e identidad de género, fueron reafirmados. Aquí se incluyó a las redes y organizaciones de mujeres, lesbianas y gays y se acreditaron bajo el manto de la ONU. En el Comité de Derechos Humanos de la ONU de 1994, por primera vez, se reconoció que los derechos humanos se refieren a la orientación sexual. Un año después, durante la Cuarta Conferencia Mundial sobre las Mujeres en Beijing se dio visibilidad al movimiento internacional de lesbianas, con acreditación a más de una decena de organizaciones. Luego, en el año 2003, Brasil presenta una resolución ante la ONU y la Comisión de Derechos Humanos en Ginebra sobre la orientación sexual y los derechos humanos. Para el siguiente año, más de 50 activistas LGBT del mundo apoyaron la resolución, forjando una comunidad amplia para la defensa de los derechos (Vance et al., 2018).

En el año 2004, la ONU proclamó el 17 de mayo como el Día Internacional contra la Homofobia, Transfobia y la Bifobia, fecha que conmemora el día cuando se eliminó la homosexualidad de la clasificación internacional de enfermedades mentales en la Organización Mundial de la Salud (OMS) en 1990; motivando declaraciones conjuntas desde la OEA, la CIDH, y la ONU en rechazo de las narrativas excluyentes o estigmatizantes y reconociendo su impacto negativo, instando a los Estados a proteger a las personas (OEA, 14 de mayo de 2021).

Las personas transgénero e intersexo y sus asociaciones, además, han sido parte activa del movimiento LGBTIQ+, aunque sufren de mayor abuso de derechos humanos. No fue sino hasta la década del 2010 donde hubo movilización regional e internacional en torno a su protección, como la Acción Global para la Igualdad Trans y la Organización Internacional de Intersexo, quienes han influenciado y obtenido victorias dentro del sistema de la ONU. En este año, por primera vez la ONU se refiere a las violaciones basadas en la orientación sexual (Vance et al., 2018).

Un momento crucial fue la publicación de los principios Yogyakarta (2007), donde dieciséis expertos juristas internacionales enfatizaron sobre la obligación de los Estados para respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de todas las personas, sin discriminar por orientación sexual o identidad de género (Viljoen, s. f.). Luego, la Asamblea General de la ONU y el Consejo de Derechos Humanos aprobaría las resoluciones de derechos humanos, orientación sexual e identidad de género en los años 2008, 2009, 2010, 2011, y 2014. El Consejo de Derechos Humanos ratificó la resolución para la protección contra la violencia y la discriminación por motivos de orientación sexual e identidad de género el 30 de junio de 2016.

La resolución del 2011 de la Asamblea General de la ONU, ratificada en el 2014, fue histórica ya que mostró la preocupación por la violencia basada en la orientación sexual e identidad de género, y exigió la descriminalización

de las relaciones consensuadas entre el mismo sexo. Léase algunas secciones de la resolución, la cual resuelve:

3.1. Condenar la discriminación contra personas por motivos de orientación sexual e identidad de género, e instar a los Estados dentro de los parámetros de las instituciones jurídicas de su ordenamiento interno, a adoptar las medidas necesarias para prevenir, sancionar y erradicar dicha discriminación.

3.2. Condenar los actos de violencia y las violaciones de derechos humanos contra personas a causa de su orientación sexual e identidad de género, e instar a los Estados a prevenirlos, investigarlos y asegurar a las víctimas la debida protección judicial en condiciones de igualdad y que los responsables enfrenten las consecuencias ante la justicia…

3.4. Instar a los Estados para que aseguren una protección adecuada de las y los defensores de derechos humanos que trabajan en temas relacionados con los actos de violencia, discriminación y violaciones de los derechos humanos contra personas a causa de su orientación sexual e identidad de género. (Asamblea General de la ONU, 7 de junio de 2011)

En el 2013 se ratifica la Convención Interamericana contra Toda Forma de Discriminación e Intolerancia y entra en vigor en el 2020. Allí se rechaza la discriminación por "sexo, orientación sexual, identidad y expresión de género," entre otros, inclusive de forma indirecta "cuando una disposición, un criterio o una práctica, aparentemente neutra es susceptible de implicar una desventaja particular para las personas que pertenecen a un grupo específico;" afirmando que, "una sociedad pluralista y democrática debe respetar la identidad cultural, lingüística, religiosa, de género y sexual de toda persona," cuestiones ligadas a la coexistencia pacífica (OEA, 2013). Desde el año 2009 la Organización de Estados Americanos (OEA) ha aprobado resoluciones de este tipo gracias al trabajo de redes de personas LGBT (Vance et al., 2018).

En el 2016, por primera vez la Comisión de Derechos Humanos de la ONU asignó a un experto independiente para la protección contra la violencia y discriminación por orientación sexual e identidad de género, cuestión que se dio en medio de álgidos debates e intentos de frenar la iniciativa (Vance et al., 2018).

La ONU admite que el desarrollo del régimen internacional de derechos humanos ha dependido enormemente de los actores no estatales, quienes han sido piezas clave en el reconocimiento de los derechos de las minorías, incluyendo aquéllas que son discriminadas por su orientación sexual e identidad de género, y se anticipa que esto seguirá cambiando para las próximas generaciones.

Aunque las convenciones referenciadas han aportado a la promoción de los derechos sexuales, es importante reconocer que no han logrado la adopción proactiva de medidas anti-discriminatorias sobre la orientación sexual, y así han fallado en la protección efectiva. Son los movimientos

sociales pro derechos humanos quienes han empujado estas agendas, siendo la ONU el espacio más importante para forjar las relaciones entre lo local y lo global (Santos Elpes, 2018).

Habiendo realizado un barrido de la evolución de la agenda internacional para los derechos humanos, la orientación sexual y la identidad de género, el siguiente punto del análisis se refiere a la violencia contra la población LGBTIQ+ en la cultura, lo que nos llevará a destacar la importancia de construir una cultura de paz.

4. Cultura y violencia por razón de la orientación sexual y la identidad de género

La cultura de violencia la constituyen aquellas creencias y acciones que legitiman y fomentan la indignidad en todas sus formas, la violencia contra el prójimo, la no realización de los derechos humanos. La violencia como dominación y exclusión del otro, del diferente, ha sido parte de la construcción de cultura y es desde el poder donde la violencia, se legitima y se normaliza, como se percibe en la violencia cometida contra personas LGBTIQ+. Entre la violencia y persecución contra personas LGBT están las ejecuciones extrajudiciales, la tortura, el abuso sexual, la violación, la invasión de la privacidad, la detención arbitraria, el desempleo o no contratación, la falta de oportunidades de educación, entre otros (Oxfam, s.f.).

Amnistía Internacional ha constatado, en casi cuatro décadas de trabajo, violaciones a los derechos humanos de las personas LGBTIQ+, en particular

la negación al disfrute en condiciones de igualdad de su derecho a la vida, a la libertad y a la integridad física. Se les despoja de derechos fundamentales como las libertades de asociación y de expresión… Se les recortan su derecho a la vida privada, al trabajo, a la educación y a la atención médica. (Amnistía Internacional, s.f.)

Las agresiones pueden provenir de la policía, militares, instituciones del Estado, miembros de la familia, comunidades y autoridades religiosas, que influyen en sectores de la población. Los políticos pueden engendrar campañas de odio contra estas poblaciones para ganar seguidores, y los medios de comunicación “a menudo amplifican las posiciones estatales y religiosas antihomosexuales y antitransgénero” (Oxfam, p. 14). Se manifiesta también en los ataques por parte de la fuerza pública a las manifestaciones políticas pacíficas, así como en la falta de representación de estas poblaciones en espacios de decisión y en organizaciones de la sociedad civil. Además, el rechazo y humillación contra estas poblaciones en el sistema de salud es evidente, donde se limita a detectar y tratar el VIH/SIDA, pero con exclusión en temas como salud mental. En ámbitos educativos, estudiantes y profesores con identidades sexuales no convencionales son sometidos a abusos verbales

y físicos. Es así que, la interconectividad entre discriminación y violencia por clase, raza, etnia, sexualidad, género, discapacidad es notable (Oxfam, p. 15).

Adicionalmente, son 70 países donde las relaciones homosexuales son ilegales; en 64 hay pena de cárcel, 11 tienen la pena de muerte (Amnistía Internacional, s.f.). Esto en contextos donde las personas LGBTI sufren de discriminación y crímenes de odio. La misma organización considera que negar el derecho humano a casarse violenta los derechos a la no discriminación, la igualdad ante la ley, y a formar una familia. En este sentido, América Latina ha tenido grandes avances, siendo Argentina (2010) el primer país en legalizar el matrimonio igualitario, seguido por Brasil (2013), Uruguay (2013), Colombia (2016), Ecuador (2019), Costa Rica (2020), Chile (2021) y Cuba (2022) (CNN Español, 2022).

Es pertinente analizar también la violencia estructural contra estas poblaciones, ya que "la sexualidad puede contribuir a la forma en que las personas experimentan la pobreza y en muchos casos puede hacerla más extrema por medio de su estatus, sus derechos legales y su acceso a los recursos dentro de la sociedad" (Oxfam International, s.f., p. 1). Este punto merece mayor atención del que le podemos dedicar aquí.

Así las cosas, es importante reconocer que la violencia es el resultado de un acto intencional que busca un fin; es decir, asume un discurso que legitima la acción (Abello, 2002, p. 6). Por lo tanto, es de suma importancia analizar las formas culturales de violencia, que son

todas aquellas conductas de diversa índole, que pueden ser del orden económico, político, religioso, o, en general, que corresponden a tradiciones y costumbres en las cuales una persona o un grupo de ellas es tenido al margen o es excluida de posibilidades, o de espacios, o inclusive de derechos, y esa situación es vista por el conjunto como "normal", … y a partir de esas circunstancias el violentado termina aceptando su situación. (Abello, 2002, p. 101).

Así, la xenofobia, la homofobia, la aporofobia, pueden adquirir legitimidad y dejar de ser vistas como conductas violentas en sociedades injustas. La cultura, en efecto, puede transformar o cambiar el estado de los valores de la sociedad y las instituciones (Abello, 2002, pp. 10-11). La cultura es un proceso permanente de construcción y de luchas para dominar o para no dejarse dominar. La violencia contra los(as) marginados(as) emerge de discursos moralistas establecidos desde quienes están en posiciones de poder. Es imperativo cuestionar los discursos que legitiman y normalizan la violencia contra el prójimo, incluyendo los provenientes de las iglesias, pues son los actores que se han opuesto a los derechos sexuales y de identidad de género.

De acuerdo con Abello, se puede pasar de la barbarie a la violencia legitimada mediante la cultura (Abello, 2002, p. 9), cuestión que se manifiesta en países con conflicto armado como Colombia, donde la atrocidad se ha vuelto costumbre. La Comisión de la Verdad en Colombia, por ejemplo, explica

cómo la doctrina del enemigo interno, empleada por los grupos armados, en especial desde el Estado y el paramilitarismo, revirtió en patrones de ejecuciones extrajudiciales y control territorial donde las comunidades LGBTIQ+ fueron víctimas, en nombre de valores morales universales como la paz y el orden.

A la violencia se le da nombre de valores universales; quienes ejercen violencia no aceptan que lo sea, sino piensan que es lo justo. Es así que se ha utilizado la noción de "progreso" y "desarrollo" por parte de los poderosos para justificar su violencia "y cualquier resistencia sería vista desde el terreno de la anormalidad, debido justamente a que lo legitimado se presenta dentro del campo de la racionalidad y la normalidad" (Abello, 2002, p. 110). Entre las facetas de la violencia cultural está el sometimiento y la dependencia, el marginamiento, los reglamentos, la obediencia, y los lenguajes y costumbres excluyentes.

Con los reglamentos, por ejemplo, se ejerce violencia, sometiendo al otro, controlando al diferente, presentándose como instrumento de formación. Estos reglamentos, públicos y privados, explícitos y tácitos, exigen un silencio, una auto-represión, y el uso de la palabra pone en riesgo este orden de cosas, como se observa en la persecución y asesinato de defensores de derechos humanos. El silencio en la normatividad sobre los derechos sexuales y de identidad de género, en este sentido, es una forma de violencia.

Asimismo, el lenguaje y las costumbres excluyentes son manifestaciones de violencia ejercida desde el privilegio, mediante la humillación,

que desarticula la condición de ser humano … la persona es puesta como un ser humano de segunda categoría por otro ser humano que asume unos derechos de calificación y exclusión que le niegan las posibilidades, no de acceder al grupo que lo excluye, sino de ser reconocido como un sujeto de derechos plenos. (Abello, 2002, p. 143).

La discriminación en el proceso de construcción cultural oculta, a su vez, otras discriminaciones, pero todas ellas son justificadas por razones de orden moral, religiosa o legal, presentadas como los valores más altos, y se constituyen en "lo normal" (Abello, 2002, p. 146-147). Por esta razón, las costumbres discriminatorias no son vistas como tales, pero resultan en exclusión, y "es posible que ni el discriminador ni el discriminado lo sientan y lo comprendan de esa manera" (Abello, 2002, p. 147).

De aquí surgen las condiciones para que sea la persona discriminada quien lidere su proceso de empoderamiento. La violencia no es reconocida como tal hasta que alguien la denuncia. "Es él [el discriminado] quien debe introyectar en su modo de ser y comprender el mundo, que ese límite no puede ser trasgredido, porque el hacerlo puede conllevar la exclusión definitiva" (Abello, 2002, p. 150). Pero la cultura de la violencia permea al propio ser, como lo expresa el mismo autor:

La cultura cumple un papel inhibitorio en el discriminado para que no actúe, para que no reaccione, mientras que el discriminador se desentiende del problema, ni siquiera tiene plena conciencia en la mayoría de los casos, de ser alguien que ejerce violencia sobre todos aquellos que discrimina, debido fundamentalmente a que los valores culturales le dan ese privilegio y ese poder de hacerlo como algo normal, como algo natural dentro del orden social. (Abello, 2002, p. 150-151)

No obstante, en la formación de la cultura impuesta por violencia han sido los grupos victimizados, como lo son mujeres, afros, indígenas, homosexuales, entre otros, quienes luchan contra la exclusión, para que la justicia realmente sea universal, y así se conviertan en movilizadores de los derechos humanos y la paz en el mundo de hoy. Por eso, para mostrar la relación entre construcción de paz y derechos humanos universales y su relevancia, citamos a Papini (2008), quien afirma: "Las culturas no pueden vivir más allá de los principios universales de justicia, especialmente en un mundo cada vez más global" (p. 60).

5. Cultura de paz desde la protección a los derechos sexuales y de identidad de género

Se analizó cómo la violencia por razones de género y orientación sexual es parte de un proceso cultural de exclusión. Una exclusión que no es vista como violencia sino como valor moral desde el privilegio y la dominación. A su vez, es una violencia que excluye a la víctima a tal grado de inhibir su propia autodeterminación. En contraste, la cultura de paz es incluyente de la humanidad en su conjunto y en su pluralidad, y es mejor representada por la agencia de las víctimas a favor de los derechos humanos, la paz y la justicia social.

La educación juega un papel preponderante en la construcción de una cultura de paz. La UNESCO define la cultura de paz como "el conjunto de valores, actitudes, comportamientos y modos de vida que rechazan la violencia y procuran prevenir los conflictos al atender sus causas y raíces a través del diálogo y la negociación entre individuos, grupos y naciones" (UNESCO, 2008, p. 3). Además, la educación de calidad, según los Objetivos de Desarrollo Sostenible de la ONU, debe promover la igualdad de género, la cultura de paz y la no violencia, la construcción ciudadanía, y la valoración de la diversidad cultural (UNESCO, 2020).

En Colombia, la ley general de educación (Ley 115 de 1994), expresa: "2. La formación en el respeto a la vida y a los demás derechos humanos, a la paz, a los principios democráticos y de convivencia, pluralismo, justicia, solidaridad y equidad, así como en el ejercicio de la tolerancia y la libertad". (Congreso de la República de Colombia, Ley 115 de 1994, art. 5, numeral 2). Y la Ley 1732 de 2014 establece la cátedra de paz como materia

independiente para fomentar la cultura de paz (art. 1). Para las escuelas, se cuenta con el Sistema de Convivencia Escolar y Formación para el Ejercicio de los Derechos Humanos, Educación para la Sexualidad y la Prevención y Mitigación de la Violencia Escolar (Ley 1620 de 2013), el cual busca "fomentar y fortalecer la educación en y para la paz, las competencias ciudadanas, el desarrollo de la identidad, la responsabilidad democrática, la valoración de las diferencias y el cumplimiento de la ley, para la formación de sujetos activos de derechos;" como camino para la prevención del acoso escolar (art. 4, numeral 3).

La cultura de paz busca transformar los conflictos sociales. Es evidente el conflicto entre las culturas locales-nacionales, las cuales han sido promotoras de discriminación y criminalización de personas con diversas orientaciones sexuales, y los principios universales de derechos humanos. ¿Cómo gestionar ese conflicto para que haya cambios reales en la garantía y defensa de los derechos humanos, sexuales y de identidad de género? Se exige a los países signatarios de los diferentes pactos y convenciones limitar las prácticas de violencia contra las poblaciones, y a los actores públicos y privados afianzar su compromiso con los derechos humanos. Pero no es fácil, puesto que

los Estados comúnmente reafirman su derecho de abusar los derechos humanos de las personas LGBT … argumentando por definiciones reducidas y valores de la familia, y abogando contra lo que ven como promoción de la homosexualidad, y para la protección de su derecho soberano a discriminar. (Vance et al., 2018, pp. 240-241).

Esto es un ambiente desfavorable porque pone en riesgo la vida de defensores LGBT de derechos humanos. Por consiguiente, es propio del pacificador exponer estas injusticias y exigir de los Estados y sociedades cesar el abuso y proteger a las víctimas de la violencia.

La cultura de paz, entonces, hace frente a la cultura de la violencia. En efecto, se debe ser explícito en el derecho a las personas a no solo no sufrir discriminación ni violencia por razón de su sexualidad e identidad de género, sino a elegir su orientación sexual en un ambiente que garantice su existencia plena en el mundo.

Para esto es fundamental transformar los discursos excluyentes. Esto hace parte de las recomendaciones para la no repetición y la cultura de paz que realizó la comisión de la verdad en Colombia, instando por la protección de las comunidades LGBTIQ+, quienes han sido violentados en el conflicto armado. Mecanismo que insiste en que los discursos del enemigo deben erradicarse, y más bien, la sociedad, con el apoyo del Estado, debe promover narrativas de paz pluralista, no violenta, y pro derechos humanos.

Es nuestra posición que, en un marco de construcción de paz integral, el trabajo por garantizar los derechos sexuales y a la identidad de género es necesario frente a las violencias empleadas por Estados y sociedades contra los marginados y excluidos. Galtung (2014) argumentaba que la educación

para la paz debía formar al agente de paz, quien podría imaginar un mundo más justo y trabajar por ello.

Es claro que la cultura de paz tiene como pilares el respeto radical a los derechos humanos, y a la pluralidad y la diversidad sexual. Frente a la violencia cultural, la cultura de paz es no violenta. Esto implica combatir la normalización de la violencia contra las personas LGBTIQ+, desenmascarar y denunciar en todas las esferas, y construir las condiciones para la coexistencia pacífica.

Conclusión

La relación entre la paz, los derechos humanos y el respeto a la identidad de género y la orientación sexual es fundamental. Los derechos sexuales y de identidad de género estarían fundamentados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, pero la lucha por hacerlos explícitos continúa. Su cabida en el régimen internacional y nacional sigue siendo un gran reto, aunque hay importantes avances como se observa en las recientes convenciones y declaraciones en el sistema de la ONU y del régimen internacional de derechos humanos.

Se pueden extraer algunas lecciones en materia de recomendaciones para la no repetición según las experiencias latinoamericanas de justicia transicional y procesos de paz. El camino para la no repetición es fortalecer los sistemas políticos, normativos, y culturales de los derechos humanos y fomentar en todos los ámbitos una cultura de paz.

Referencias bibliográficas

Abello, I. (2002). *Violencias y culturas, seguido de dos estudios sobre Nietzsche y Foucault, a propósito del mismo tema.* Bogotá: Universidad de los Andes, Ceso : Ediciones Uniandes : Alfaomega Colombiana.

Amnistía Internacional. (s.f.). *LGBTI. DIVERSIDAD SEXUAL Y DE GÉNERO*. Obtenido de https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/temas/diversidad-afectivo-sexual

Asamblea General de las Naciones Unidas. (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos.* París. Obtenido de http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/

Asamblea General de las Naciones Unidas. (7 de junio de 2011). AG/RES. 2653 (XLI-O/11) Derechos Humanos, Orientación Sexual e Identidad de Género. Obtenido de https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2012/8360.pdf

CNN Español. (26 de Septiembre de 2022). *¿En qué países es legal el matrimonio homosexual? ¿Dónde fue legal primero?* Obtenido de https://cnnespanol.cnn.com/2022/09/26/paises-legal-personas-del-mismo-sexo-matrimonio-igualitario-union-civil-orix/

Congreso de la República de Colombia . (1 de septiembre de 2014). Ley 1732 de 2014. Por la cual se establece la Cátedra de la Paz en todas las instituciones educativas del país. Bogotá.

Congreso de la República de Colombia. (8 de febrero de 1994). Ley General de Educación. [Ley 115 de 1994]. DO: 41.214. Bogotá.

Etxeberria, X. (1994). *El reto de los Derechos Humanos.* Madrid: Fe y Secularidad/Sal Terrae.

Galtung, J. (2014). La geopolítica de la Educación para la paz. Aprender a odiar la guerra, a amar la paz y a hacer algo al respecto. *Revista de Paz y Conflictos*(7), 9-18.

Organización de Estados Americanos (OEA). (14 de mayo de 2021). *Día Internacional contra la Homofobia, Lesbofobia, Bifobia y Transfobia: CIDH y personas expertas internacionales emiten declaración conjunta sobre la libertad de religión o de creencias y los derechos de las personas LGBT*. Obtenido de https://www.oas.org/es/CIDH/jsForm/?File=/es/cidh/prensa/comunicados/2021/121.asp#:~:text=Libro%2060%20a%C3%B1os-,D%C3%ADa%20Internacional%20contra%20la%20Homofobia%2C%20Lesbofobia%2C%20Bifobia%20y%20Transfobia%3A,derechos%20de%20las%20personas%20LGBT

Organizacíon de Estados Americanos. (2013). *CONVENCIÓN INTERAMERICANA CONTRA TODA FORMA DE DISCRIMINACIÓN E INTOLERANCIA.* Obtenido de https://www.oas.org/es/sla/ddi/docs/tratados_multilaterales_interamericanos_A-69_discriminacion_intolerancia.pdf

Oxfam International. (s.f.). *Diversidad sexual y de género. Política de derechos identitarios*. Obtenido de https://www-cdn.oxfam.org/s3fs-public/sexualdiversitygenderidentityrightspolicy_spanish.pdf

Papini, R. (2008). Introducción. El debate sobre los principios de la Declaración de 1948. Problemas de ayer y problemas de hoy. En L. Bonanate, & R. Papini (Edits.), *Los Derechos Humanos y el Diálogo Intercultural. La Declaración Universal de los Derechos Humanos. Génesis, evolución y nuevos derechos* (págs. 31-62). Bogotá y Buenos Aires: Pontificia Universidad Javeriana; Club de Lectores.

Principios de Yogyakarta: Principios sobre la aplicación de la lesgislación internacional de derechos humanos en relación con la orientación sexual y la identidad de género. (Marzo de 2007). Obtenido de http://yogyakartaprinciples.org/wp-content/uploads/2016/08/principles_sp.pdf

Santos Elpes, G. (2018). Sexual rights in the core of UN human rights system: practices, learning, and challenges. En B. Sena Martins, A. C. Santos, & S. Lopes (Edits.), *As sociedades contemporaneas e os direitos humanos = Contemporary societies and human rights* (págs. 347-367). SciELO - Editus - Editora da UESC.

UNESCO. (2008). *UNESCO's Work on Education for Peace and Non-Violence - Building peace through education.* París: UNESCO.

UNESCO. (2020). ODS 4: Educación. Obtenido de https://es.unesco.org/gem-report/node/1346

Vance, K., Mulé, N. T., Khan, M., & McKenzie, C. (2018). The rise of SOGI: human rights for LGBT people at the United Nations. En N. Nicol, A. Tjuuko, R. Lusimbo, N. J. Mulé, S. URsel, A. Wahab, & P. Waugh (Edits.), *Envisioning Global LGBT Human Rights* (págs. 223-245). London: University of London Press.

Viljoen, F. (s.f.). *International Human Rights Law: A Short History.* Obtenido de United Nations: https://www.un.org/en/chronicle/article/international-human-rights-law-short-history

Wark, J. (2011). *Manifiesto de derechos humanos.* Ediciones Barataria S.I.

Pedagogías para la enseñanza de género

ISDALIA ORTEGA SÁNCHEZ[1]

Resumen

El presente artículo pretende compartir como eje principal algunas pedagogías –métodos, técnicas, didácticas—para la enseñanza de género en los espacios donde nos movemos como creyentes, pero principalmente para nuestras iglesias de confesión anabautista, seguidoras de Jesucristo, reconociendo nuestra condición de iguales como hermanos y hermanas e intentando superar esas relaciones de género mediadas por el poder patriarcal. Nuestro modelo por excelencia en Jesús, el gran Maestro.

Palabras claves: género, pedagogías, poder, patriarcado, maestro, Jesús.

Cuando se habla de pedagogías se está haciendo referencia al uso de ciertas herramientas que incluyen elementos relacionados con metodologías y técnicas para la enseñanza de alguna ciencia o saber. "Las corrientes pedagógicas apoyadas en los enfoques sociales, psicológicos, antropológicos, su actualización y confrontación marcan la pauta en la práctica formativa" (Rojas, 2016, p.1) de distintos temas y fines. Hay sin embargo una profesión en pedagogía amplia y con actuación en muchos y muy diversos ámbitos, y aunque está vinculada en el sistema escolar –más en los primeros años-- sobre todo a las mujeres, los pedagogos hombres son los más mencionados: Piaget, Vygotski, Pestalozzi, Quintiliano, entre otros. Más, hay también un número de mujeres pedagogas destacadas que realizaron avances significativos en la pedagogía: Carolina y Rosa Agazzi, pedagogas italianas que fomentaron la independencia educativa de las niñas y los niños; María de Maeztu Whitney que buscó eliminar el método de aprendizaje memorístico y se pronunció sobre la importancia de la educación de calidad; María Montessori quien dedicó su carrera a estudiar sobre la educación temprana que favorezca la independencia en el aprendizaje y la libertad,

[1] Profesional en idiomas, licenciada en Ciencias teológicas, magister (en tesis) en teología. Actualmente profesora de la Universidad Bautista y del Seminario Bíblico Menonita de Colombia.

Gabriela Mistral que sentó las bases del nuevo sistema educacional en México pero que influenció la educación en América Latina, y de Colombia, Solina Gallego Fernández que se preocupó por la educación de la niñez marginada. Su prima Stella Fernández afirmó:

> Ella tuvo una visión de futuro. Siempre pensó que mientras Colombia resolviera el problema de la educación de la niñez, se solucionaban los problemas sociales del país. Gracias a ese pensamiento la Fundación Carla Cristina tiene ahora más de 25 jardines distribuidos en diferentes barrios populares de Medellín y es una institución con credibilidad que recibe la ayuda incondicional de la comunidad. (El Tiempo, 2004, párr. 5).

Y virginia Gutiérrez de Pineda, etnóloga, antropóloga, pedagoga y doctora en ciencias sociales y económicas, quien hizo grandes aportes a la investigación de aspectos tradicionales y culturales de las enfermedades y la medicina autóctona de grupos indígenas en Colombia. Fue también escritora.

Habiendo hecho este breve relato sobre pedagogas destacadas, para visibilizar a mujeres significativas y algunos de sus aportes en esta disciplina, se intentará a la sazón aportar elementos que contribuyan pedagógicamente a la enseñanza de género como categoría sociocultural y desde una perspectiva bíblico-teológica. Como afirma Marcela Lagarde (1996): “La perspectiva de género tiene como uno de sus fines contribuir a la construcción subjetiva y social de una nueva configuración a partir de la resignificación de la historia, la sociedad, la cultura y la política desde las mujeres y con las mujeres” (p.13). Se dará un énfasis particular en las mujeres quienes históricamente han sido invisibilizadas por el sistema patriarcal (Curiosamente, 2022) que ha imperado por siglos en la humanidad. Hierro (como se citó en Barffusón et al., 2010) afirma:

> El feminismo cultural asume la construcción social del género recuperando la construcción histórica, afirmando así no una diferencia puramente biológica sino también cultural. El problema es que no abandona el criterio esencialista que está en la base de esta producción cultural y que limita las posibilidades de otros modos de ser mujeres u hombres. (p. 3)

Este tema de otros modos de ser hombres o mujeres no se tocará en el presente artículo por razones de espacio. Empero, sigue siendo un tema pendiente. Es necesario cambiar la estructura educativa, ya que Hierro (como se citó en Barffusón et al., 2010) señala:

> La educación, en sus dimensiones informal y formal, ha contribuido de manera significativa a la creación jerarquizada de las relaciones intergenéricas, y sólo desde la trasformación estructural de estas dos dimensiones educativas es posible realizar una de las apuestas de quienes trabajan con una perspectiva de género: revolucionar la vida cotidiana", logrando así que la hegemonía masculina deje de ser reproducida y dé lugar a "una nueva jerarquía de valores en función de los intereses femeninos, lo que permitiría pasar de la domesticación a la educación de las mujeres. (p.5).

Por lo cual, se utilizarán algunas pedagogías alternativas que faciliten esa posible transformación en la educación con perspectiva de género, pues "una educación con perspectiva de género asume como una de sus principales tareas la de dirigirse a hombres y a mujeres con el propósito de transformar la condición actual de las relaciones de género a través de un cambio de actitudes, valores y prácticas; en suma, reformular la vida cotidiana" (Barffusón et al, 2010, p.6). Particularmente se tomarán ejemplos bíblicos por ser este artículo un aporte a la reflexión bíblico-teológica, y desde la mirada de Jesús, nuestro Maestro por excelencia, con su pedagogía y didáctica, usadas en sus enseñanzas y encuentros.

Propuestas pedagógicas

En este aparte del artículo, propondremos cinco (5) formas o recursos pedagógicos para la enseñanza de género con énfasis particular en las mujeres, pero aplicables a otras perspectivas de género, y aún para reivindicar a los que Jesús describe desde la categoría de los "pequeños" en el Reino de los Cielos.

1. La visibilización

Desde la perspectiva de género dada por el feminismo, o los feminismos, se hace necesario para hacer visibles a las mujeres que históricamente han sido silenciadas, no percibidas o se les ha hecho poca justicia frente a su protagonismo.

Con esta propuesta pedagógica le apostamos a una mirada femenina del mundo, pues las mujeres representan la mitad de la población mundial y un mayor porcentaje de practicantes de las religiones, pero no están representadas por ellas mismas sino por varones. Por ejemplo, de los 192 países del mundo, con los que *Pew Research* (Robert, 2016) realizó su estudio al respecto "solo en un tercio las diferencias de adscripción a una fe y a sus prácticas son sustanciales entre hombres y mujeres, aunque en todos estos casos son ellas las que destacan" (párr. 3). También la investigación concluyó que

> el 83,4% de las mujeres del mundo son creyentes y se identifican con alguna religión, mientras que entre los hombres el porcentaje cae hasta el 79,9%. Las diferencias más importantes entre unos y otros se dan, sobre todo, en los países con predominio de la religión cristiana en cualquiera de sus variantes. (Párr.3).

Sin embargo, en el campo religioso, aunque ellas son el mayor número de practicantes, pocas han logrado el liderazgo, el protagonismo y la autoridad, en unas religiones más que en otras. Por lo cual este último dato es significativo para nuestro escrito ya que su perspectiva es desde la fe anabautista que se confiesa seguidora de Jesucristo.

Se propone entonces tres acciones concretas que pueden ayudar a visibilizar la condición de las mujeres, sus desventajas, y visibilizarlas en los distintos campos[2]: 1) Desvelar: ellas están en la periferia del poder (junto con otros grupos minoritarios como los afrodescendientes, las pueblos originarios, los niños y las niñas, las personas con opciones sexuales y de género no tradicionales, entre otros) y son representadas de acuerdo con los poderes hegemónicos que les asignan roles tradicionales como esposa, madre, consagración religiosa (monja) y hasta prostituta, y aunque un pequeño porcentaje esté en cargos de poder, no dejan de cumplir estos roles asignados. Muchas de las discriminaciones que viven las mujeres están arraigadas en su sexo y en su cuerpo, y se traducen en deberes que deben cumplir y mantenerse sumisas a “su autoridad” porque eso es lo “natural”. 2) Enfocar: hacerlo desde los distintos espacios de desigualdad, por ejemplo, el laboral, pues las mujeres viven condiciones de desigualdad a pesar de las políticas laborales existentes en los países, y reciben menos salario por el mismo trabajo, y están ausentes en su gran mayoría de puestos de poder en los que se toman decisiones en los ámbitos político, económico, social-familiar, social-religioso y cultural. La mayoría de las que logran altos cargos están en los mandos medios, que dificultan muchas de las relaciones porque tienen que soportar las críticas hechas a quienes detentan el poder.

> Existe en todas las sociedades una división sexual del trabajo, donde las mujeres soportan el 40% del PIB con su trabajo no productivo de cuidados y sin embargo reciben solamente una décima parte de los ingresos mundiales. El sistema actual se basa en el patriarcado y el capitalismo, donde son pocos los que salen ganando y pocos los representados. (Plasencia Rodríguez, s.f., párr. 6).

[2] Las palabras usadas para las acciones son tomadas de Plasencia Rodríguez (s.f).

3) Actuar: si se quiere transformar la desigualdad de género es necesario identificar y deconstruir la naturalización de la exclusión de las mujeres (y otros grupos) y trabajar para lograr la equidad y justicia de género en todos los campos de la sociedad, incluyendo a las iglesias, y convertir la comunicación y la representación en el mundo en una mucho más diversa y sinérgica.

En la Biblia encontramos un alto protagonismo de varones y sus nombres e historia es la importante, y además la genealogía es patrilineal. Entonces, las mujeres están presentes en los relatos, pero son poco visibles y en la gran mayoría no son presentadas por sí mismas con sus nombres y hechos, sino relacionadas con el varón que las representa. Sin embargo, acudiendo a este recurso pedagógico podemos visibilizarlas y reconocer su protagonismo. Algunos ejemplos son:

1) Génesis 16 y 21: Agar, concubina de Abram (Abraham), madre de Ismael. Ella es instrumentalizada por sus amos para dar un hijo a Sarai (Sara) y su esposo Abram (Abraham), pero luego es despreciada por su "protagonismo", primero huye y luego es echada con su hijo. Dios se le acerca en el desierto y entra en diálogo con ella, la llama por su nombre, se deja nombrar por ella, "El Viviente que me ve"[3], y le hace la misma promesa que a Abraham de darle una descendencia numerosa y hacer de su hijo Ismael un hombre fuerte y valiente. Protege su vida y la de su hijo.

2) Lucas 7:36-50: la mujer pecadora y el fariseo Simón. Jesús es el invitado principal a cenar en casa de Simón, y como tal es el centro de la atención de este fariseo y sus amigos (hombres todos de la misma clase social y religiosa). Una mujer, llamada pecadora por el autor, irrumpe en casa de Simón y se postra a los pies de Jesús para pedir su ayuda a través de muchos símbolos relacionados con las leyes de pureza y cortesía con los invitados. Simón cuestiona en su mente el profetismo de Jesús a quien acusa de no saber qué tipo de mujer es ella. Jesús responde a Simón con una parábola, técnica muy usada por el Maestro, la cual termina con pregunta (otra técnica común en su pedagogía) sobre quién ama más, si aquel a quien se le perdonó la deuda grande o a quien se le perdonó la chica. Simón responde acertadamente el cuestionamiento. Jesús cambia de centro con la mujer, hablando de cómo ella hizo lo que se esperaba que hiciera Simón, fariseo además y cumplidor de la ley, porque ella misma con su cuerpo –el que probablemente había sido usado por muchos varones y ahora juzgado como pecaminoso—había lavado sus pies con lágrimas, los había enjugado con sus cabellos y los había besado, y ungido con perfume. El protocolo señalaba que el anfitrión debía mandar a lavar los pies de su invitado, debía besarle en la mejilla como signo de bienvenida, y ungirle con aceite como reconocimiento, pero Simón o lo había olvidado o lo había omitido intencionalmente por no reconocer en Jesús esos elementos.

[3] Dios la visibiliza para ella misma y para la historia de Su pueblo.

Jesús reconoce a la mujer, la visibiliza y además la pone en el centro. Da testimonio de la fe suya y la despide en paz.

2. Elaboración comunitaria del saber[4]

La experiencia como elemento pedagógico. Este es un recurso didáctico importante puesto que partir del conocimiento y la experiencia de quiénes se preguntan por la perspectiva de género, la equidad de género, la igualdad de género, la justicia de género y aún la diversidad de género probablemente habrán tenido algún tipo de vivencia y cuestionamientos sociales, culturales, familiares, políticos y religiosos al respecto. Al tenor de Dausá (2002),

> el presupuesto epistemológico cardinal radica en que todos/ as los/las participantes saben algo y ninguno/a es absolutamente ignorante, bien por sus experiencias vitales, o por reflexiones, investigaciones o estudios anteriores. En consecuencia, todos/as pueden realizar aportes en el esclarecimiento y desarrollo de un tema específico. (p.4)

El proceso en este caso puede iniciarse por inferencia e identificación con el estudio de casos, con la elaboración de un *collage de imágenes* que reflejen la situación de inequidad de género vivido por las mujeres y aún la interseccionalidad con la edad, la condición socioeconómica, la escolaridad, la etnia, la opción sexual, la discapacidad, el hábitat, entre otros. A partir de lo descubierto en la vida de otras mujeres o reconociendo situaciones de discriminación, violencia o injusticia de género en esas imágenes que reflejan la sociedad, se puede entablar un diálogo de saberes, experiencias personales o de mujeres cercanas e ir teorizando y conceptualizando. Diana Maffia (como se citó en Barffusón et al, 2010) corrobora que “las experiencias de vida, las distintas teorías y conceptos son herramientas epistemológicas adecuadas para organizar el conocimiento que se quiere tener, según se haya formulado la pregunta” (p. 3). No sólo las propias sino también las de otras personas cercanas. En Colombia tenemos muchos casos que pueden ser testimoniales y servir de espejo para reflejar las propias vivencias de las mujeres (y otros) participantes en los procesos de formación.

Nombrar la realidad de la desigualdad de género es probablemente una construcción colectiva importante del conocimiento, a la vez que una forma de sacar a la luz la cruda realidad que viven muchas de nuestras mujeres, y otros grupos postergados, “exorcizando” los miedos y revelando los dolores; de la misma manera presenta este método la alternativa de construcción comunitaria de las posibilidades de cambio y transformación de los procesos, ya que la solución a un problema inicia con el reconocimiento del mismo, pero también en el consejo de muchas hay sabiduría.

Una experiencia concreta que vive Jesús y de la que aprende de los posibles alcances de su mesianismo es el diálogo con la mujer sirofenicia

[4] Términos tomados de Dausá (2002).

(Marcos 7: 24-30 y Mateo 15:21-28). Este encuentro inesperado y el diálogo que sostienen saca a la luz el pensamiento nacionalista judío de Jesús, que además evidencia su condición de varón y "pater"; al igual, al menos en el relato de Mateo, de la condición discriminatoria y enjuiciadora de sus apóstoles (varones).

La experiencia de dolor de la mujer (quien no parece tener un hombre que la represente según la cultura) que sufre porque su hija (otra mujer) padece alguna enfermedad mental o espiritual que la saca de cualquier acción, relación y celebración religiosa y social, y no se conforma con las alternativas que le ofrece su cultura o su religión, seguramente después de haber buscado muchas. Esa experiencia y necesidad la lleva a buscar a Jesús.

Jesús al principio la rechaza, pero ella no se rinde y lo interpela con suavidad, firmeza y sabiduría. Frente a su condición de mujer y extranjera, probablemente muy experimentada en discriminación y respuestas negativas frente a sus búsquedas por la transformación de su condición y la de su hija, responde a la sentencia de Jesús de no dar a los perros la comida de los hijos (no dar a extranjeros lo que pertenece a los judíos): "aún los perros comen de las migajas que caen debajo de la mesa de sus amos" (Mateo 15:27). Esta aseveración hace reaccionar al Maestro quien reconoce la fe de ella y le afirma que es su palabra, la de ella, la que logra el milagro en su hija. Este suceso posiblemente llevó a Jesús a revisar su misión, aquella que había declarado delante de su comunidad de Nazaret en la sinagoga y que Lucas registra tan bellamente en el capítulo cuatro (4) de su evangelio. Allí Jesús había traído como referencias las experiencias de los profetas Elías y Eliseo con personas extranjeras.

El diálogo de saberes y el discernimiento comunitario, propio de nuestra teología anabautista, será de mucha utilidad en el aprendizaje mutuo sobre el tema de género en nuestras comunidades de fe.

3. La pregunta

La pregunta es un elemento vital en todo proceso de aprendizaje. Esta es muy usada por Jesús de Nazaret en sus relaciones con todo tipo de personas en su contexto, y necesaria para sus aprendizajes, aún los del Maestro. La pregunta posibilita en estos diálogos de Jesús con sus discípulos y discípulas, pero también con sus interlocutores y oponentes, afirmar o negar la fe, revisar y resignificar las tradiciones, cuestionar la aplicación de la ley, entre otros. Tomaremos también aportes importantes del gran pedagogo Paulo Freire (2013) a este respecto.

> La curiosidad del estudiante, a veces, puede conmover la certeza del profesor. Por esto es que [sic], al limitar la curiosidad del alumno, el profesor autoritario está limitando también la suya. Muchas veces, por otro lado, la pregunta que el alumno hace sobre el tema —cuando es libre para

> hacerla—, puede brindarle al profesor un ángulo distinto, el cual le será posible profundizar más tarde en una reflexión más crítica. (p. 2)

No se está haciendo referencia a una pregunta escolástica ni tampoco cerrada, sino a la que posibilita el debate, la indagación por las causas y las consecuencias, la que origina otras preguntas, donde el que enseña aprende al lado de sus discentes. "El modo de preguntar al cual hacemos referencia está, como paradoja, abierto a nuevas preguntas. Las estimula, no las prohíbe. Las vive, y las hace nacer de la realidad concreta" (Dausá, 2002, p. 9). Y Siguiendo con el pensamiento del autor: "Aparecen además nuevas dimensiones de una pregunta que se dirige no sólo a aspectos teóricos, sino también indaga sentimientos, saberes, recuerdos, vivencias, creencias, y parte de la experiencia de vida, siempre compleja, irrepetible y multifacética" (p. 9).

En el A.T. vemos diálogos mediados por preguntas que Dios entabla con sus escogidos. Casos como el de Génesis 18:16-33 en el que Dios entabla un diálogo con Abraham y comparte con él la destrucción de Sodoma y Gomorra por causa de sus pecados. Entonces quien cuestiona a Dios a través de una serie de preguntas por el posible número de justos en aquel lugar, y si por ellos, Elohim destruiría estas ciudades es Abraham, llamado amigo de Dios.

Un ejemplo en el N.T ocurre frente al tema del divorcio en Marcos 10:1-12, en el que en medio de una enseñanza de Jesús y delante de la multitud y los discípulos (discípulas) unos fariseos interrogan al Maestro para probarle. La primera respuesta de Jesús es una pregunta sobre el conocimiento que estos hombres tienen sobre el divorcio según la ley de Moisés. A su respuesta, Jesús da una razón-sentencia sobre la dureza del corazón de los varones que llevó a que el caudillo Moisés decidiera permitir que el divorcio se otorgara a las mujeres. Sin embargo, esa no es la voluntad de Dios, quien unió al varón y a la mujer desde el principio en una sola carne, sigue afirmando Jesús. Ya en casa –lugar especial considerado privado, por tanto, del ámbito femenino— los discípulos volvieron a preguntar sobre el asunto del divorcio. En esta ocasión y como una enseñanza adicional, Jesús les da una nueva perspectiva, la del adulterio. Es decir, se necesitan razones de peso para una decisión como esa. Por supuesto, Jesús está formando una comunidad de seguidores y seguidoras con un estilo de vida que supere las tradiciones y la letra de la ley, por lo que los argumentos y las discusiones son mucho más profundas.

Jesús es respetuoso de ambas preguntas y sus interlocutores, pero infiere las intenciones de ambos. Freire (2013) afirma que para un educador no hay preguntas bobas ni respuestas definitivas o siempre iguales (así sucedió con los interlocutores de Jesús, no recibieron respuestas contrarias, pero definitivamente no fueron las mismas, porque el fin educativo era diferente). Freire concluye:

> Un educador que no castra la curiosidad del educando, que se inserta en el acto de conocer, jamás es irrespetuoso con pregunta alguna. Porque,

asimismo cuando la pregunta para él pueda parecer ingenua, mal formulada, no siempre lo es para quien la hace. En tal caso, el papel del educador, lejos de ser el que ironiza al educando, es de ayudarlo a rehacer la pregunta con lo que el educando aprende, en la práctica, cómo preguntar mejor. (p. 5)

Ese es Jesús, que corrige y exhorta, pero no ridiculiza ni deja a sus discípulos sin respuestas clarificadoras y formadoras de nuevas propuestas, en este caso equidad de género frente a la decisión de dar el divorcio, pues su respuesta cierra "quien se divorcia de su mujer y se casa con otra, comete adulterio contra la primera. Y si la mujer se divorcia de su marido y se casa con otro, también comete adulterio" (Lucas 16:18). La pregunta de los fariseos y la respuesta de Jesús a ellos fue respecto a la costumbre de dar divorcio a las mujeres de parte de los hombres; a ellas no les era permitido hacerlo.

4. La revelación como pedagogía

Dios se reveló en la historia a hombres y mujeres, e inspiró a ambos para participar en el liderazgo de su Pueblo, tanto el Antiguo como el Nuevo. Sin embargo, el modelo cultural patriarcal que prevaleció en la selección del Canon puso por encima de las mujeres a los varones, y por encima de cierto tipo de varones a hombres con características de "peso" social, económico, religioso y político. Muchos textos que resaltaban la labor de las mujeres y otros escritos por algunos hombres no son parte del texto sagrado para las iglesias, y muy particularmente para iglesias protestantes y evangélicas.

Una propuesta pedagógica que puede ayudar a nuestras comunidades de fe a revisar la perspectiva divina frente a la equidad de género es la investigación sobre la Revelación –presencia del Espíritu Santo, escogencia de mujeres, así como de hombres en labores ministeriales de Su pueblo y reconocimiento del protagonismo de las mujeres en los procesos de Salvación.

Es importante también recordar que muchos ejemplos en la Biblia son paradigmáticos de lo que pudo suceder con muchas mujeres más. "El análisis bíblico arrastra al lector o lectora a hacerse preguntas que le brinden una base para examinar un texto" (Ortega, 2009, p.3). Veamos entonces algunos ejemplos, comenzando por el llamado en el A.T., luego en los evangelios y cartas paulinas y la paridad especialmente en Lucas (Evangelio y Hechos).

4.1 Génesis 1:26-28 nos muestra que la creación del ser humano se da en condiciones de igualdad. Ambos, el varón y la mujer fueron hechos a imagen y semejanza de Dios Padre-Madre, ambos fueron bendecidos y a ambos se les delegó el multiplicarse y fructificar, además de administrar la creación. Este texto fundante debería guiar nuestras relaciones de género de todo tipo, pues Dios creó a *Adam (humanidad)* de la *Adamah*, la tierra y sopló en ellos y ellas aliento de vida (*Ruah*). Los demás textos que son resignificaciones deben ser usados con precaución, como, por

ejemplo: Efesios 5:21-6:9 que propone más bien el modelo de códigos domésticos en el contexto del primer siglo.

4.2 Jueces 4 y 5 resalta el llamado de Dios a dos mujeres decisivas en la historia de Israel, Débora que lidera como jueza y profetiza a su pueblo, y Jael que derrota a Císara, enemigo del pueblo de Israel y quien comanda el ejército. Aunque no hay más menciones de mujeres como Débora, es posible que hubiera otras de esta categoría que tuvieron protagonismos en el pueblo antiguo.

4.3 Ester, del libro de Ester, escogida por Dios y guiada para salvar a su pueblo esclavo de medos y persas con su rey Asuero, y quien es reconocida y recordada hasta hoy por el pueblo judío en una de sus fiestas, la de Purim. Hubo otras reinas significativas en Israel, que formaron a grandes hombres para que gobernaran.

4.4 Abigail, mujer mediadora con una práctica de espiritualidad para la paz (1Samuel 25), quien impidió una guerra entre David y Nabal. Ella usa su inteligencia y su belleza para persuadir al "enemigo" de abandonar su proyecto bélico. El *shalom,* dado por el Espíritu Santo fue revelado a ella de manera especial y oportuna. El texto "recoge la experiencia de una interesante mujer cuyo nombre, decisiones, acciones y protagonismo son recogidos con detalle por el escritor sagrado" (Ortega, 2023, p. 1) y la reconoce como gestora de la paz que resultará después de sus acciones.

4.5 Paridad en Lucas: encontramos historias similares donde son protagonistas hombres y mujeres. Casos como el de Lucas 1 donde se anuncia el nacimiento milagroso de Juan el bautista a su padre Zacarías, y el sobrenatural de Jesús a su madre María. Al revisar los textos encontramos que el Espíritu vino sobre él y también sobre ella y ambos en su momento recibieron la visita anunciadora del ángel Gabriel.

Otro caso interesante de paridad en Lucas es la narración en Hechos 16, relatos de Lidia y también del carcelero. En este caso concreto se menciona a ella por nombre y oficio y a él solamente por el oficio. Ambos se convierten al Evangelio, sirven a Pablo y a sus acompañantes, se bautizan con toda su casa, pero en el caso de Lidia parece que ella queda a cargo de la nueva comunidad de fe. Hay en ambos textos muchos más relatos de paridad que investigar y desde dónde concluir equidad de género al menos desde la perspectiva del evangelio y de forma contracultural.

4.6 El apóstol Pablo también va a reconocer en sus escritos el protagonismo y capacidad de las mujeres que trabajaron con él y otros hombres en la extensión del Reino de Dios. En Romanos 16, Filipenses 4 y Filemón, Pablo hace reconocimientos concretos con nombres propios a mujeres que han sido definitivas en el Evangelio y han ejercido distintos ministerios como profetismo, evangelismo, pastorado, diaconía, apostolado, hospitalidad, mediación, entre otros.

Y así podríamos seguir indagando sobre la Revelación de Dios a muchas mujeres en los relatos bíblicos. Si en tiempos más marcados por el patriarcado pudieron ser guiadas por el Espíritu Santo y recibieron revelación divina, hoy también es posible que así sea y puedan las mujeres recibir y desarrollar el llamado de Dios a ejercer distintos ministerios y algunos de mucha autoridad.

5. Una pedagogía desde los espacios (privado y público)

Históricamente después de que la humanidad fue volviéndose sedentaria, se incrementó la división del trabajo y especialmente en el seno de la familia, dividiéndose también los espacios para ello: lo público y lo privado. Usaremos estos espacios como estrategia pedagógica para enseñar acerca del género.

Muchas de las vivencias de Jesús ocurren con hombres en espacios privados como la casa o con mujeres en espacios públicos. Ahora bien, ¿qué tipo de pedagogía permitiría promover una perspectiva de género y una revisión de las costumbres y tradiciones culturales en procesos educativos de género?, pues una pedagogía crítica, que los revise, que los cuestione y los transforme. Puesto que

> La pedagogía crítica, por su parte, articula la pedagogía con la transformación social, considerándose la concientización como un proceso progresivo; a su vez, se considera que la "conciencia de género" es un filtro que permite la interpretación del mundo, siendo fundamental la educación en género durante su formación. (Valenzuela y Cartes, 2020, p.15).

Jesús no sólo critica las normas establecidas por su sociedad y la interpretación de la ley, sino que relee y resignifica las Escrituras Sagradas. Entonces se comporta en muchas ocasiones de manera contraria a lo estipulado por las tradiciones y los roles asignados a los varones y a las mujeres, y a cierto tipo de ellos y ellas. Podemos recordar algunos ejemplos:

5.1 Encuentro en público con "la mujer samaritana" cuya situación incomoda a sus discípulos que se extrañan de que su maestro converse con mujer (Juan 4).

5.2 En la visita a casa de Marta y María donde las mujeres tienen libertad de decidir lo que quieren, Jesús interpela a Marta frente a sus afanes, los propios de la dueña de casa –no porque esté mal servir y atender al visitante-- y su reclamo a María (queriendo usar a Jesús, varón con autoridad) por no estar haciendo lo que tradicionalmente se dice que deben hacer las mujeres. Jesús le dice a Marta que María ha optado por la mejor parte y no le será quitada. Consideramos que no necesariamente se refiere a él como mejor parte, sino a la decisión valiente de romper el esquema de "atender" preparando comida y demás, por "atender" aprendiendo del maestro, cosa no permitida para ellas.

La posición física de María –sentada a los pies del Señor—es la de discípulo o aprendiz (Lucas 10:38-40).
5.3 Cuando Zaqueo hace todo un esfuerzo para ver a Jesús en público, y sube a un árbol, Jesús le ordena que baje de allí porque irá a comer a su casa. Cambia el encuentro con otro varón y el arreglo de sus asuntos de lo público a lo privado, en la intimidad de la casa y sentados en la misma posición a la mesa, actitud que logra la reflexión de Zaqueo sobre su comportamiento como publicano, su arrepentimiento y transformación de vida.
5.4 Muchas veces encontramos a Jesús en casa(s) con sus apóstoles, lugar donde les revela asuntos vitales para su seguimiento. La casa también es concebida como lugar sagrado, de la acción divina, por ejemplo, cuando unos amigos llevan a un hombre paralítico a la casa donde Jesús está enseñando para que lo sane, Jesús perdona sus pecados y también lo sana pidiéndole que salga caminando frente a la mirada asombrosa de quienes le creen y le siguen, pero también de quienes le critican y buscan elementos para acusarlo (Marcos 2).
5.5 La sinagoga y el templo, lugares sagrados y de protagonismo de los varones se transforman en espacios de corrección de los desmanes, abusos y discriminación. Por ejemplo, la sanación de la mujer encorvada sucede en la sinagoga donde de nuevo Jesús pone en el centro a la mujer, restaura su condición de hija de Abraham y aprovecha para corregir la lectura que el Principal hace de la ley sobre el día de reposo (Lucas 13). Asimismo, echa las mesas de los cambistas por el suelo con todos sus productos en el atrio del Templo, estos autorizados por el poder religioso de hacer negocio con la fe y tradiciones religiosas de las personas, y los exhorta a no convertir la casa de oración en casa de negocio (Juan 2), abogando así por los más empobrecidos que, en lugar de traer ofrendas criadas o cultivadas por ellos mismos, debían comprar, al precio que les pidieran, esas ofrendas para poder agradar a Dios.

Podríamos preguntarnos ¿qué elementos podría considerar una pedagogía con enfoque de género que contradiga estas normas establecidas por el poder patriarcal y kiriarcal[5]?

Un Modelo educativo con perspectiva de género debe de tomar en cuenta lo siguiente: 1) Redistribución equitativa de las actividades entre los sexos, en la esfera pública y privada. 2) Justa valoración de los distintos trabajos que realizan las mujeres y los hombres. 3) Modificación de las estructuras sociales, reglas de comportamiento de acuerdo con el género. 4) Cambios en la manera de leer, para las iglesias, los textos bíblicos y resignificar los mandatos para encontrar en las propuestas dadas por Jesús libertad para ser, hacer y tener.

[5] Kiriarcal viene de un término acuñado por Elisabeth Schüssler Fiorenza, kiriarcado, donde un varón de cierta clase, tipo social y etnia se erige como señor de otros varones, de las mujeres.

Entonces esta pedagogía nos enseña que podemos cambiar el "orden" establecido por quienes históricamente nos ha dicho qué hacer como hombres y mujeres, qué roles cumplir en lo privado y en lo público, a qué debemos acceder y desde dónde, y a quiénes tratar y a quiénes no.

Conclusiones

Romper los esquemas tradicionales de enseñanza no es fácil sobre todo en el plano de transformaciones socioculturales que han sustentado las relaciones de género donde unos –varones de ciertas características—tienen y ejercen poder sobre los y las demás, y no quieren que el modelo cambie porque tendrían que abandonar muchos de sus privilegios.

La pedagogía es un valioso e importante recurso para caminar hacia la transformación de las relaciones en nuestras sociedades patriarcales donde se asignan los roles de acuerdo con el género, mediado por el sexo biológico. Se requiere de paciencia, creatividad, convicción y capacitación para lograrlo, pero sí se puede.

Como cristianos y cristianas tenemos un modelo de Maestro con su pedagogía y múltiples recursos didácticos que, si bien no logró grandes transformaciones en su sociedad judía, sí lo hizo al formar una nueva comunidad de seguidores que al menos durante el primer siglo de nuestra era lograron relaciones de género más justas y equitativas.

Es un desafío para quienes estamos caminando en la propuesta del Reinado de Dios mostrar relaciones de género más igualitarias, equitativas y justas, y formar a las generaciones siguientes en ese modelo.

Referencias bibliográficas

Barffusón, R., Revilla Fajardo, J.A. & Carrillo Trujillo, C.D. (2010). Aportes feministas a la educación. *Enseñanza e investigación en psicología, 15 (2), 357-376.*

Curiosamente (2022, 6 de marzo). ¿Existe el patriarcado? [Video]. You Tube. https://www.youtube.com/watch?v=VoVmkyUvJaE

Dausá, A. (2002). *Encuentros con el maestro. La pedagogía de Jesús de Nazaret*, en Cuadernos teológicos. Biblia 1. La Habana, Cuba: Caminos.

El Tiempo ((18 de noviembre del 2004). Solina, una vida por la niñez. En *El Tiempo*. https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1507812

Freire, P. & Faudez, A. (2013). Por una pedagogía de la pregunta. Crítica a una educación basada en respuestas a preguntas inexistentes. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Gil Hernández, F. y Pérez-Bustos, T. compiladores (2018). Feminismos y estudios de género en Colombia. Un campo académico y político en movimiento. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Lagarde, M. (1996). “El género”, fragmento literal: ‘La perspectiva de género’, en Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia. España: Ed. horas y HORAS.

Ortega, I. (2009). Rut en *Kronos Teológico No 8*. Cali: Unibautista.

Ortega, I. (2023). Hacia una espiritualidad para la paz. 1Samuel 25 en *Kronos Teológico No 13*. Cali: Unibautista.

Pagán, C.J. (s/f). La pedagogía de Jesús. Santiago de Chile: Instituto Pastoral Apóstol Santiago..

Plasencia Rodríguez, L. (s.f). Visibilizar lo invisible: apostar por una mirada femenina del mundo. En *Tic cambia*. https://ticambia.org/itinerario/visibilizar-lo-invisible-apostar-por-una-mirada-femenina-del-mundo/

Robert, B. (29 de marzo de 2016). Las mujeres son más religiosas y practicantes que los hombres: Un estudio de Pew Research confirma esta tendencia a nivel mundial que contrasta con que los varones copan las jerarquías confesionales. En *SUR*. https://www.diariosur.es/sociedad/201603/29/mujeres-religiosas-practicantes-hombres-20160329013950-v.html?ref=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F

Rojas, S. (2017). *Pensamiento de Paulo Freire desde la pedagogía de la autonomía. Opción pedagógica emergente para educación en valores*. Venezuela: Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt.

Solina. (18 de noviembre del 2004). Una vida por la niñez. En *El Tiempo*. https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1507812.

Valenzuela Valenzuela, A. y Cartes-Velázquez, R. (2020). Perspectiva de género en currículums educativos: obstáculos y avances en educación básica y media. *Revista Brasileira de Educação v. 25* e250063.

Deconstruyendo armarios teológicos para liberar los cuerpos

MARTHA LUCÍA GÓMEZ HINCAPIÉ[1]

Resumen

Este articulo describe la visión teológica y pastoral de un gran segmento de las iglesias cristianas y sus hermenéuticas y pedagogías tradicionales que, amparadas en una ideología de género y una determinada imagen de Dios, se adaptan al discurso heteronormativo. Se proponen formas de deconstrucción de armarios teológicos para el surgimiento de nuevas hermenéuticas liberadoras y mediaciones pedagógicas transformadoras. Se plantean fundamentos teóricos de Paul Freire sobre mediaciones pedagógicas propias de una educación para la transformación y se presentan las estrategias pastorales identificadas en la investigación realizada con la Iglesia Colombiana Metodista (ICM), recogidas a través de los testimonios de miembros de la comunidad y finalmente se narra una historia de vida que da cuenta de pastorales heteronormativas excluyentes.

Palabras clave: deconstrucción, hermenéuticas liberadoras, mediaciones pedagógicas transformadoras, ideología de género, estrategias pastorales inclusivas.

Introducción

Como afirma Amnistía Internacional España (2023): “una orientación sexual o identidad de género diferente de la considerada normal puede tener consecuencias fatales en muchos lugares del planeta” (parr. 1).

> En varios países de **América Latina**, la comunidad LGBTI sigue viviendo una dura realidad marcada por homicidios, ataques,

[1] Es colombiana. Licenciada en Educación, especialidad en Psicopedagogía, por la Universidad de Quindío, Colombia; Magister en Estudios Sociorreligiosos, Géneros y Diversidades por la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional, Costa Rica. Actualmente es organizadora comunitaria de *Wind of the Spirit New Jersey* e integrante de *Colombian Human Right Network*, USA.

> discriminación y amenazas. En lugares como Brasil, Colombia, Guatemala, Honduras y México, las personas transgénero son especialmente vulnerables y corren el riesgo de ser asesinadas (Amnistía Internacional España, 2023, parr.17)

Entre el 1 de enero y el 31 de diciembre de 2022, destaca la Organización Caribe (2023), fueron asesinadas 145 personas de la comunidad LGBTIQ+ en todo el país, es decir, aproximadamente, cada dos días y medio, "la violencia acabó con la vida de una persona con una orientación sexual, identidad y/o expresión de género diversa en Colombia" (parr.4).

Todas estas violencias evidencian una manipulación del concepto de ideología de género que ha sido utilizado por sectores políticos y religiosos como estrategia de desinformación. "Para tales sectores el término género vino a significar libertinaje o perversión, pasando a significar una amenaza para las personas y no una protección o una liberación" (Boehler, 2018, p. 57).

En ese contexto colombiano, si bien algunas iglesias han dado el paso para la inclusión de esta población, otras mantienen una visión reducida respecto a una pastoral inclusiva. A pesar de que la Organización Mundial de la Salud (OMS) desde 1990 sacó de la lista de enfermedades las diversas orientaciones sexuales, se sigue haciendo una lectura de enfermedad que se debe sanar. (43ª Asamblea Mundial de la Salud, 1990).

Se puede evidenciar que en algunas iglesias hay líderes, pastores, miembros que no encajan en la normativa heterosexual y se refugian sin salir del closet, o si deciden hacerlo son animados a consejerías para una sanidad hacia la heterosexualidad (Jaramillo Arango, 2018).

Estas posturas se mantienen a pesar de que en la Constitución Política de 1991 los artículos 13 y 16 defienden el derecho a la igualdad y al libre desarrollo de la personalidad, respectivamente.

Entre las pocas iglesias que se ocupan de la diversidad sexual se encuentra la Iglesia Colombiana Metodista, con la cual se realizó la investigación en la que se sustenta este artículo, que visibilizó estrategias pastorales inclusivas propias de su quehacer teológico y cuyos testimonios narrados se presentan en este escrito.

La estructura del texto se compone de cuatro apartados principales: iglesia e ideología de género amparadas en una imagen de Dios; educar para transformar: hermenéuticas y mediaciones pedagógicas liberadoras; abordajes pastorales inclusivos para la identidad de género; y exponiendo nuestros cuerpos para liberar a otros.

1. Iglesia e ideología de género amparadas en una imagen de Dios

Este apartado considera tres aspectos fundamentales: el primero relaciona el papel de la ideología de género en la construcción del discurso heterosexista. El segundo, cómo la iglesia teológicamente ha asumido una postura que se identifica con dicho discurso. El tercero, cómo este discurso se ampara- en una determinada imagen de Dios.

El constructivismo y el construccionismo postulan que la realidad es una construcción social a través del lenguaje, una de esas construcciones la constituye el discurso de la heteronormatividad entendida como un esencialismo basado en el supuesto de que los hombres solamente sienten atracción hacia las mujeres y viceversa; es así que la atracción por el mismo sexo no es aprobada por el público y mucho menos por las instituciones sociales (Maurer-Starks, como se citó en Rodríguez y Valenzuela 2011).

Dentro de las sociedades heteronormativas toda expresión sexual que se desvíe del camino de "lo normal" se convierte en objeto de control, una peligrosidad que enciende luces rojas, lo cual evidencia más el miedo e impotencia de los sectores conservadores a perder el poder y control que a la pertinencia o no del discurso (Córdova Quero, 2018). Así también la iglesia prefiere mantener el discurso dominante por miedo a perder el control de verdades absolutas escaseando de creatividad que la distancian de la imagen de un Dios que hace nuevas todas las cosas.

Esta concepción se encuentra también amparada por la ideología de género,

> […] la voz ideología de género designa, no sólo una estrategia discursiva, sino, una lógica política donde diversos sectores o grupos coinciden en apologías de la vida y la familia según se derivan de la tradición cristiana, pero con apelación a una nueva gramática. Ideología de género, por tanto, remite a una forma de movilización y articulación de las pasiones que están en la base de lo político (Soto Morera, 2019, p. 191).

Se trata de nuevas formas de ingresar al ámbito de discusión de políticas públicas para defender lo más tradicional: la familia heteronormativa y la libertad de mercado (Soto Morera, 2019).

En Colombia algunos sectores se apropiaron estratégicamente de la que llamaron ideología de género, la cual, entro en el consenso social y se volvió popular justo en la coyuntura de la refrendación del Acuerdo de Paz firmado entre el gobierno y las guerrillas de las Farc en septiembre de 2016. Lo hicieron "el exprocurador general Alejandro Ordoñez, la procuradora para la defensa de la infancia, la adolescencia y la familia, Ilvia Mirian Hoyos, y el líder

de la campaña por el no, el senador Álvaro Uribe Vélez" (Álvarez, Mazzoldi y Cuesta, 2016 parr. 6) enfocando todo el debate en la defensa de la familia tradicional y la religión. De esta manera, fue manipulado el concepto de Enfoque de género de forma oportunista y errónea. Un amplio porcentaje de la iglesia católica y evangélica se congraciaron con esta ideología de género a tal punto de ponerla por encima de un conflicto armado de más de 60 años en la historia de Colombia con toda la violencia y violación a los derechos humanos a que esta conllevó.

Al respecto Boehler (2018) afirma: "es notoria la fascinación por los discursos anti-género o génerofóbicos de muchos representantes de la tradición religiosa cristiana y por afirmar que los avances feministas son -ideología de género-" (p. 79).

Estas lógicas políticas y económicas de los pueblos se amparan en una correspondiente cristología e imagen de Dios que les permite perpetuar sus propios discursos (Althaus-Reid, 2005). Observemos el testimonio de Siomara:

> Nací en hogar cristiano, todo el tiempo asistí a la iglesia. Durante 18 años escuché que la homosexualidad era pecado. Pero a los 19 años, me sentí atraída por una mujer, solamente era atracción. Entonces busqué a mi pastora porque yo era líder de jóvenes y formaba parte del grupo de alabanza. Cuando le conté mi confusión por lo que estaba sintiendo, de inmediato, sólo porque me gustaba esa persona ella me dijo que ya no podía ser líder de jóvenes ni estar en la alabanza. Algo tan básico como pertenecer y que te lo roben de un momento a otro, fue muy duro para mi vida. Sobre todo, después de haber estado tanto tiempo en el liderazgo. Peor aún, escuchar las preguntas de otras personas ¿qué fue eso tan malo que hiciste para que te pusieran en disciplina y te quitaran del liderazgo? No estuve en condiciones de dar explicaciones (Comunicación personal, 15 de marzo de 2020).

Siomara es de esos casos que se dan a la tarea de luchar contra su orientación, para mantener su espiritualidad, que pretenden seguir los parámetros impuestos socialmente pero solo los lleva a la frustración.

> En ese camino incluso, a mis 19 años yo sentía que eso era tan malo que busqué un grupo de terapia de conversión donde ayudan a dejar de ser homosexual, era como un grupo de homosexuales anónimos. Allí estuve trabajando, fui muy radical, hice todo lo que estuviera en mis manos para curarme de la homosexualidad [..] (Comunicación personal, 15 de marzo de 2020).

La nueva noticia para Siomara es que las sociedades contemporáneas superan el fundamentalismo y generan otras perspectivas a la tensión binaria

y ponen la religión y la sexualidad en diálogo (Córdova Quero, 2018). Los últimos 70 años dan cuenta de reflexiones teológicas respecto a la diversidad sexual, "esta riqueza nos impulsa a seguir abriendo el espectro y no parar, porque cuando paramos nos dogmatizamos." (Córdova Quero, 2018, p. 53). Así que un nuevo camino está siendo trazado en medio de una espesa selva que se resiste a perder su virginidad porque como lo expresa Althaus Reid (2005b):

> El papel de las narraciones sexuales en teología ha sido el de repetir y reforzar las imágenes (hetero) sexuales más allá de los procesos de naturalización mediante su divinización, pero también ocultando el cuestionamiento de la realidad y obstruyendo la imaginación creativa capaz de ver formas de vida alternativas (p. 181).

2. Educar para transformar: hermenéuticas y mediaciones pedagogías liberadoras

Este apartado propone cinco formas de deconstrucción teológica para romper los discursos hegemónicos y presenta fundamentos de la teoría de Paul Freire para la implementación de mediaciones pedagógicas.

Febus (2018), citando a Córdova Quero, plantea que los cuerpos son la cartografía de las dinámicas sociales y, por tanto, necesitan ser liberados de los armarios teológicos y culturales que los han sometido al discurso dominante. Por ejemplo, Génesis 19 en su intención original resalta el mandato de la hospitalidad con el extranjero, pero en el siglo XII la interpretación se distorsiona hacia una hermenéutica de la heterosexualidad. Este texto no generaba problemas en sus inicios, porque no había dificultades sociales respecto a la diversidad sexual, de ahí que se busquen interpretaciones del texto que sí la castiguen. La interpretación del texto marcha a la par con las ideologías dominantes socialmente. Hasta ese momento, las personas de la diversidad sexual no eran perseguidas. Por el contrario, en muchas civilizaciones antiguas —incluido el Imperio Romano— la diversidad sexual era considerada de maneras muy distintas a su valoración en nuestros días. A partir del siglo XII el término "sodomía" pasó a ser un "pecado" y las personas que tenían relaciones con otras personas del mismo género comenzaron a ser perseguidas Córdova Quero (2018, p. 56).

Por lo tanto, es necesaria la deconstrucción de este armario teológico para reencontrarnos con su propósito original. Una lectura en perspectiva crítica de los textos originales que legitiman conductas androcéntricas y patriarcales pueden ofrecer argumentos que las interpelen (Román-López Dollinger, 2018).

Así que tenemos dos retos hermenéuticos: recuperar la intencionalidad original de los textos y hacer una relectura crítica de aquellos textos que aún

en sus orígenes reflejan las costumbres patriarcales del contexto en el que fueron escritos.

Cinco formas para lograr la deconstrucción de armarios teológicos:

2.1 Nuevas hermenéuticas que faciliten una relectura de los textos bíblicos. Las comunidades cuentan con la presencia de cuerpos abyectos que amenazan y denuncian. Es decir, con la presencia de "minorías" como la población LGTBIQ, la feminista, indígena, de liberación, negra, poscolonial que traen nuevos aires hermenéuticos y nuevas interpretaciones de Dios.

> El año pasado tuvimos un seminario con Hugo Oquendo, donde trabajamos los textos problemáticos de la homosexualidad, problemáticos por la manera literalista como son abordados por gran parte de las iglesias. Sin embargo, no significa que ser una iglesia incluyente significa que leemos la biblia escudriñando cada versículo a ver que nos dice de la inclusión sexual. La leemos como cualquier otra iglesia, pero la vivencia de las personas hace que se encuentren nudos opresores que uno pasó por ahí y no los encontró. Los textos dan luces porque se miran con otros ojos (Raquel, comunicación personal, marzo 15, 2020).

El surgimiento de metáforas como la *empatía* y la *compasión* permiten mirar con otros ojos y encontrarse con el otro, validar su humanidad dolida y reconocerle como sagrado. La del amor, en la que la interpretación cobra sentido comunitario; la de la fragilidad, que es una alternativa a la lectura totalitaria; la de la infinitud, proceso que nos enseña que el texto no se agota en una sola interpretación (De Wit 2020a, como se citó en Gómez, 2022).

La interpretación hegemónica del texto levanta paredes entre religión y diversidad sexual obligando a muchas personas "a dejar su activismo en la puerta de una sinagoga o su fe en casa para ir a una marcha" (Córdova Quero, 2018, p.68).

Entonces, se trata de superar el dualismo al integrar las construcciones que existen de la sexualidad y el género con la imagen que tenemos de Dios (Althaus Reid, 2005), un análisis de discurso que evidencie la vulnerabilidad de la iglesia a la discriminación y afirme nuevos discursos que superen el imaginario de Dios como hombre, heterosexual y señor todopoderoso.

Las personas de la diversidad sexual necesitan rescatar sus historias de vida y de afrontar el mundo para emerger como sujetos teológicos y construir una teología que responda a sus vivencias (Musskopf, 2002). Así traen luz a un mundo regido por la "normalidad" masculina, heterosexual, blanca y de clase media, a la cual la iglesia ha servido desde los discursos excluyentes. Estas perspectivas implican un desafío a la pastoral dado que pone en alto que la vida trasciende a las ideas o, en términos teológicos, que la vida está por encima de los dogmas.

2.2 La presencia de "minorías" étnicas en las comunidades. Las nuevas hermenéuticas surgen con las "minorías" que llegan a las comunidades porque permiten una hermenéutica contextual que conecta el texto y lo que se vive.

2.3 La participación comunitaria en la interpretación del texto bíblico. Esta participación es fundamental porque como lo expresa Levinas: "la verdad del texto, la revelación de su secreto está en las contribuciones de una multiplicidad de personas: la unicidad de cada acto de escucha lleva el secreto del texto" (Levinas, como se citó en Gómez, 2022). Lo que permite una doble acogida, el texto acoge a la comunidad y la comunidad acoge al texto.

2.4 El uso de mediaciones pedagógicas transformadoras. Una hermenéutica liberadora necesita una mediación pedagógica transformadora; de lo contrario, el proceso se queda a medio camino.

Las estrategias pedagógicas reflejan formas de hacer comunidad, son más que un medio porque portan en sí mismas una visión del mundo. Por lo tanto, una pastoral inclusiva calza bien con una mediación pedagógica que encarne un mundo real. La iglesia no puede seguir repitiendo las mismas herramientas pedagógicas, las de la opresión (Freire, 1997).

El mismo Freire destaca dos funciones básicas en la educación: adaptar y transformar. La primera, facilita el control de la sociedad a través de la acomodación del individuo al *statu quo*; tiene a su servicio una ideología y una educación bancaria. La segunda, en cambio, devela y denuncia las desigualdades sociales en pro de una sociedad más justa (Escobar Guerrero, 2012).

Igualmente, Freire considera que el problema esencial latinoamericano es la dominación que unos pocos ejercen sobre la gran masa del pueblo. Una dominación que es sostenida en el tiempo por una visión ilusoria, en la que las experiencias de las conciencias oprimidas guardan correspondencia con lo económico, lo político, lo militar y lo religioso. "No sería exagerado hablar de un centro de gravedad, en su vida pública y privada, situado en un poder exterior" (Freire, como se citó en Silva, 1976, p.89). Esta conciencia dominada legitima esa estructura de dominación a través de la cultura del silencio "un hombre revela su alienación en el momento preciso en que incorpora a su silencio y a su pasividad el razonamiento de sus amos" (Silva, 1976, p. 90).

En la visión pedagógica bancaria la tarea de los educadores llena a los educandos de los contenidos de su narración, estos son convertidos en vasijas que se dejan llenar dócilmente de contenidos que son más sonido que significado, limitándose a memorizar, repetir y archivar los depósitos, que finalmente, los mantiene tanto a ellos como a educadores en personas archivadas (Freire, 1970).

Las pedagogías transformadoras por su parte tienen las siguientes características:

- Pedagogía problematizadora: esta concibe al educador y al educando como sujetos cognoscentes que a través del diálogo se educan mutuamente, es decir, ambos pueden simultáneamente ser educadores y educandos. Según Freire (1970) "Ahora ya nadie educa a nadie, así como tampoco nadie se educa a sí mismo, los hombres se educan en comunión, y el mundo es el mediador" (P.61).
- Pedagogía de la pregunta: la tendencia de la educación se ha orientado más a una pedagogía de la respuesta que a una de la pregunta, inhibiendo la capacidad creadora del educando, disciplinándolo para recibir respuestas a preguntas que no ha hecho; una educación así no arriesga nada, no da espacio al error, a la equivocación, y burocratiza la capacidad de asombro. El educador autoritario le teme a la pregunta porque no quiere correr el riesgo de equivocarse en la respuesta. Por eso, en nombre del orden, impone el silencio y ahoga la capacidad de indagar considerando a la pregunta como una provocación a la autoridad (Freire, 1986).
- Pedagogía de la curiosidad: la curiosidad convoca a la imaginación, a la intuición, y asume a ambos, educador y educando, como sujetos epistemológicamente curiosos. "El buen profesor es el que consigue, mientras habla, traer al alumno hasta la intimidad del movimiento de su pensamiento. De esta manera, su aula es un desafío y no una canción de cuna […]" (Freire, 2008, p.82).
- Pedagogía dialógica: el diálogo es el encuentro donde se "pronuncia" el mundo para transformarlo juntos. Negar, en ese encuentro, el derecho a unos de pronunciar la palabra y privilegiarlo en otros es, para Freire, un "asalto deshumanizante". Este diálogo no puede fundamentarse en una relación de dominación sino en una relación de amor, humildad, fe, confianza y esperanza. Inspirado en el amor, el diálogo se expresa en compromiso con la liberación del oprimido. El acto arrogante rompe con el diálogo; la humildad, en cambio, reconoce la ignorancia propia que me desposee de la verdad absoluta y me da apertura a la búsqueda del saber común, de tal manera que "en este lugar de encuentro, no hay ignorantes ni sabios absolutos: hay hombres que, en comunicación, buscan saber más" (Freire, 1970, p.73). Ese encuentro dialógico debe ser mediado por la esperanza que está enraizada en la inconclusión de los hombres y los mueve en su constante búsqueda de la liberación y la superación de la injusticia. (Freire, 1970).
- Pedagogía del cambio: la historia está llena de posibilidades, el futuro no está dado, está por hacerse. En sus palabras: "El mundo no es, el mundo está siendo" (Freire, 2008, p.73). Así que, no solo somos objetos de la historia que estamos para constatar y adaptarnos, también somos sujetos

> en ella, presentes para intervenir y provocar el cambio (Freire, 2008). La tarea es viable, aunque lleva tiempo al punto que puede incluir el esfuerzo y el transcurrir de varias generaciones (Freire, 2012).

2.5 La práctica de repeticiones subversivas. Frente a las prácticas de repeticiones heteronormativas, Butler (2007) propone que se generen repeticiones alternativas que las interpelen para generar nuevas construcciones de identidad. La autora nos muestra cómo se instala una práctica heteronormativa: primero se crea en el lenguaje, luego se actúa y se convierte en una práctica incuestionable, en una norma. Frente a un círculo vicioso de repetición la tarea, según ella, es crear estrategias que lo interrumpan y generar nuevos circuitos que lo cuestionen. Solamente la repetición subversiva instala esas nuevas posibilidades, concluye. Tal como lo dice Jhon en su testimonial:

> Un momento importante para mí, en la afirmación de mi orientación sexual, fue el compartir de la cena del Señor. El pastor Óscar me dice: esto es cuerpo y sangre de Cristo que fue dado por ti y por mí, tómalo porque esto es gracia de Dios para tu vida, tómalo tanto como tú quieras. Yo tomo mucho pan, lo sumerjo en el vino y lo consumo. Eso fue un momento maravilloso, sublime, exquisito para mi vida, porque hacía muchos años que yo no participaba de la cena del Señor. Era una afirmación espiritual en mi vida (Jhon, comunicación personal, 31 de octubre de 2018).

La expresión “toma tanto como tú quieras”, muestra la convicción que tiene el pastor de lo que estaba haciendo y la mística con que se aproxima a la conciencia de Jhon llena de incertidumbres, producto de la exclusión. Por eso lo invita a hacerlo con libertad y abundancia, no con mendicidad. Resignifica esta práctica rompiendo con un hito histórico de exclusión.

3. Abordajes pastorales inclusivos para las identidades de género

En el campo eclesial, las pastorales conservadoras de las comunidades son precisamente discursos dominantes aliados al poder político y social soportados con una hermenéutica que está al servicio de estos discursos. Esto ha convertido a la iglesia en cómplice de discursos homofóbicos que generan pastorales excluyentes. De ahí la importancia de nuevas pastorales que, amparadas en la relectura del texto bíblico, se constituyan en el discurso alterno que promueva una apología de la inclusión.

A continuación, algunas estrategias pastorales inclusivas que podrían ser útiles para las comunidades.

-*Actualización de la Misión y la Visión de la Iglesia:* lo cual facilita el compromiso de inclusión desde los espacios de toma de decisiones.
-*Diálogo y formación para romper el tabú:* mesas redondas, tertulias, conversatorios, foros en temas de género y diversidad sexual.
-*Apertura a nuevas hermenéuticas:* a través de la re-lectura del texto bíblico recuperar su intención original y la lectura crítica de los textos escritos en contextos patriarcales.
-*La mediación pedagógica como estrategia pastoral:* la iglesia tiene espacios de formación semanales y por largos periodos de tiempo, esto implica revisar sus pedagogías para el discernimiento comunitario y la construcción del conocimiento.
-*La práctica de la Cena:* como una mesa abierta de inclusión para toda la comunidad;
-*Rituales de alabanza con perspectiva de género:* actualiza contenidos de las canciones con un propósito incluyente.
-*Apertura y acceso de las personas diversas sexualmente al liderazgo en vez de quitar poner:* practica que las reconoce como miembros con plenos derechos.
-*El hábito de deconstruir y construir:* las comunidades que lo implementan tienen grandes posibilidades de abrazar el camino de la inclusión.
-*Acompañamiento en la afirmación de la identidad sexual:* proceso responsable y humano hacia la autoafirmación de su identidad.
-*Rituales de perdón y reparación:* la iglesia reconoce sus posturas excluyentes e intenciona espacios de reparación y sanación mutua.

4. Exponiendo nuestros cuerpos para liberar a otros

Este apartado presenta el testimonio familiar de la autora de este artículo y la implicación en su servicio pastoral a lo largo de varios años.

Mi experiencia personal ha trascurrido en una dicotomía profundamente humana. Ejercí el pastorado casada con Germán, un hombre maravilloso, de orientación homosexual. Optamos por el matrimonio 32 años atrás, con pleno conocimiento de su orientación, como una apuesta de fe y amor por su sanidad y conversión a la heterosexualidad. De esta unión, llegan a la vida nuestros dos hijos Santiago y Juan José, quienes hoy, con sus nuevos paradigmas, tienen una perspectiva liberadora brindándonos respeto, acogida y acompañamiento.

Fueron 30 años de silencio, de un profundo dilema interno, en el que se pueden contar con los dedos de las manos las personas amigas con quienes nos atrevíamos a compartir nuestra situación. A pesar de las buenas

intenciones y el gran amor expresado por quienes lo supieron, todo el acompañamiento pastoral estaba orientado desde lecturas conservadoras. Fuimos orientados a terapias de conversión y consejerías para defender a toda costa el matrimonio desde la concepción heteronormativa.

La opción fue el silencio en el servicio, pues la iglesia no estaba preparada para escuchar y asumir una realidad así, ni nosotros tampoco. El servicio y relación con la comunidad nos llenaba de mucha satisfacción. Lo ejercíamos con plena vocación y compromiso. Sin embargo, me invadía un sentimiento de frustración por una esperanza de cambio que no llegaba, acompañada por el complejo dilema del anonimato. El temor a la censura y pensar en el daño que se podía generar a la Iglesia me llevó a mantener el secreto.

A pesar de todo el amor de la comunidad y de la iglesia sentíamos una profunda lucha. Sabíamos que en el momento que la comunidad se enterara, ya no seriamos objeto de su amor sino causa de señalamiento, sufrimiento y vergüenza.

La apuesta de fe por la conversión a la heterosexualidad sin los resultados esperados causó gran frustración y vacío. Las creencias que nos mantenían firmes ya no soportaban la realidad que vivíamos.

Emprendí nuevas búsquedas, escuché nuevas voces de parte de algunos amigos cercanas con liderazgo dentro de la iglesia. El primer paso fue renunciar al pastorado, al cual ya le había entregado todas mis energías y buscar alternativas de crecimiento y formación. En este contexto, inicié la maestría “Estudios socio-religiosos género y diversidades”.

Muy rápido hacia el segundo trimestre, lecturas específicas me iluminaron, desafiándome a indagar en este campo de investigación. Conocer lecturas y nuevas hermenéuticas comunitarias y de la hospitalidad, me liberaron de mis paradigmas heteronormativos.

Entonces empezó a cambiar en mí la cosmovisión de la vida, de quien soy, del amor, de las relaciones, de la espiritualidad, de la divinidad y la humanidad. Al tiempo que me preguntaba ¿por qué hasta ahora accedo a estos conocimientos? ¿cuánto me hubieran servido estas nuevas perspectivas? La vivencia de la fe hubiera brillado de manera más integral. El impacto de conocer pastorales inclusivas, nuevas lecturas sobre la homosexualidad y relecturas del texto bíblico, no tan recientes, no deja de sorprenderme ¿dónde estábamos nosotros cuando esto se escribía? ¿dónde ha estado la iglesia respecto a las teologías que surgen desde América Latina? ¿dónde está respecto a las nuevas hermenéuticas? La iglesia en general no ha tenido recursos diferentes a los que ofrece el discurso dominante, sus pastorales son desesperanzadoras porque se reducen a una terapia de conversión, a sanción disciplinaria que margina del liderazgo, la deserción o en caso extremo la expulsión.

En nuestra experiencia, una vez la iglesia conoció la orientación sexual de Germán, lo marginó del liderazgo y tiempo después, su representante legal

en aquel entonces se reunió con la comunidad local y al final del servicio dominical abordó a Germán con una pastoral que le indicó el camino de salida. Recuerdo las palabras de Germán cuando ese domingo me llamó y me dijo: “me acaban de echar de la iglesia de la manera más diplomática”.

La buena noticia es que nuevas hermenéuticas, como la de la hospitalidad, nos han permitido replantearnos como personas homosexuales y heterosexuales con un nuevo concepto de familia desde la afirmación de cada orientación y, sobre todo, del amor más limpio, el del reconocimiento.

Nuestros hijos han jugado un papel preponderante al aportar nuevos paradigmas de respeto, conciencia y libertad de la dignidad humana. Desde la hermenéutica hospitalaria que acogemos y nos acoge celebramos la acogida mutua. Como reza la frase de Marcela Huck (2020), “usaron la Biblia para esclavizarnos, hoy la interpretamos para liberarnos” (como se citó en Hincapié, 2020, par. 5).

Conclusiones

El discurso dominante de la identidad de género expresado en la norma heterosexual es una construcción social creada a través del lenguaje que se mantiene a lo largo de generaciones por actuaciones y repeticiones propuestas por quienes ostentan el poder político, social, económico y religioso.

La iglesia a través de sus hermenéuticas conservadoras ha sostenido esta construcción social con armarios teológicos que rayan en la discriminación y violación de los derechos humanos para las personas que tienen una orientación diferente a la heterosexual. Lo cual devela una imagen de Dios como ser excluyente, hombre, señor todopoderoso, insensible al sufrimiento de esta población, imágenes que no corresponden al Dios de los marginados reflejado en las Escrituras.

Afortunadamente, en las últimas décadas, se vienen generando en las comunidades, nuevas perspectivas que permiten superar este fundamentalismo y deconstruir los armarios teológicos que sostienen este discurso hegemónico.

Este artículo se ocupó de proponer alternativas para el logro de esta deconstrucción: la relectura del texto bíblico a través de hermenéuticas liberadoras que favorecen la creación de nuevas metáforas de interpretación que enfatizan la defensa de la vida por encima del dogma y que validan la presencia sagrada del otro y la otra y su valor como sujeto teológico; la presencia de las minorías étnicas en las comunidades, quienes basadas en sus vivencias, ofrecen nuevas luces y una mirada renovada al texto y cuya presencia se torna en denuncia del discurso dominante y desafío de inclusión; la participación comunitaria en la interpretación del texto bíblico que, en un acto de confianza, pone la revelación en manos de la comunidad

destronándola del poder de unos pocos; la práctica de repeticiones subversivas que promueve la instalación y la actuación de discursos alternativos en identidad de género; y finalmente, el uso de mediaciones pedagógicas que, a través de la problematización, la pregunta, la curiosidad, la esperanza, el diálogo, el espíritu crítico y la búsqueda permanente del cambio, entre otros, facilitan la transformación.

El resultado de una deconstrucción así concebida es la transformación de realidades opresoras que viven las personas que no encajan en los discursos dominantes y la creación de discursos alternos con nuevas prácticas y estrategias pastorales que les den sentido de inclusión y pertenencia.

Referencias bibliográficas

Althaus-Reid, M. (2005a). From the Goddess to Queer Theology: The State we are in now. *Feminist Theology*, *13*(2), 265–272.

Althaus-Reid, M. (2005b). *La teología indecente: Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Bellaterra.

Alvarez, E., Mazzoldi, G., Cuesta, I. (2016) *La "Ideología de Género*": *¿un spoiler para la paz*? Democracia Abierta. https://www.opendemocracy.net/es/democraciaabierta-es/la-ideolog-de-g-nero-un-spoiler-para-la-paz/

Amnistia Internacional España (2023) Asesinatos de personas LGBTI: Cuando ser uno mismo se paga con la vida. https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/blog/historia/articulo/asesinatoscolectivo-lgbti/

Asamblea Mundial de la Salud, 43. (1990). 43ª, Asamblea Mundial de la Salud, Ginebra, 7-17 de mayo 1990: resoluciones y decisiones, anexos. Organización Mundial de la Salud. https://apps.who.int/iris/handle/10665/201722

Asamblea Nacional Constituyente. (1991). *Constitución política de Colombia* (2ª ed.). Gaceta.

Boehler, G. (2018). Teorías, Teologías, Género e Ideologías. *Vida y Pensamiento*, *38* (1), 57-79

Butler, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.

Infobae (2023) Así fue el aumentó de la violencia contra la comunidad LGBTI en el 2022, según la organización Caribe Afirmativo. Opinion Infobae https://www.infobae.com/lgbt/2023/03/16/asi-fue-el-aumento-de-la-violencia-contra-la-comunidad-lgbti-en-el-2022-segun-la-organizacion-caribe-afirmativo/.

Jaramillo Arango, J. J. (2018, enero 10). Los cristianos dedicados a "rehabilitar" homosexuales en Colombia [Página colombiana de información sobre temas actuales]. *Las2orillas*.

https://www.las2orillas.co/los-pastores-colombianos-edicados-rehabilitar-homosexuales/

Musskopf, A. S. (2002). *Uma brecha no armário: Propostas para uma telogia gay*. Escola Superior de Teología.

Rodríguez Quitián, A. L., y Valenzuela Prieto, E. L. (2011). *Análisis semántico del discurso sobre diversidad sexual y sobre la política pública LGBT en la Pontificia Universidad Javeriana* [Tesis de Licenciatura en Lenguas Modernas, Pontificia Universidad Javeriana]. http://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/5915

Román-López Dollinger, A. E. (2018). Perspectiva de género e ideología. *Vida y Pensamiento*, *38*(1), 109–132.

Silva, A. (1976) Paulo Freire: *Una educación para la liberación.* Revista de educación. (242), 87-96 *https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4334147*

Soto Morera, D. (2019). Sobre el orden biológico del discurso: Libro Negro de la Nueva Izquierda. Religión sin religión en América Latina (I). En H. Gallardo Martínez, P. Sequeira Rovira, y D. Soto Morera (Eds.), *Ideología de género en Costa Rica. Tres ensayos*, 189–270. SEBILA.

Leyendo la Biblia como un acto de resistencia

El papel de las mujeres de fe y los esfuerzos de construcción de paz en Colombia

REBEKAH YORK[1]

Resumen: Este artículo tiene tres objetivos: en primer lugar, situar el trabajo y la resistencia de las mujeres en el marco de la construcción de la paz, basándose en la "imaginación moral" de John Paul Lederach. En segundo lugar, compartir la experiencia de primera mano que la autora ha tenido acompañando a mujeres de fe constructoras de paz y leyendo la Biblia a través de un lente tanto teológico como de construcción de paz. Por último, mostrar cómo en medio de las realidades violentas y peligrosas que definen la vida de las mujeres en Colombia, la lectura comunitaria de la biblia es un acto de resistencia que desafía las normas de género y las relaciones interpersonales entre hombres y mujeres, así como otros sistemas opresivos de poder, empujando en última instancia a las mujeres a vivir la transformación y el cambio en sus comunidades. Esta resistencia, lenta pero constante, es un proceso arraigado en años de práctica al imaginar el Reino de Dios tanto en la tierra como en el cielo.
Palabras clave: mujeres, construcción de paz, Colombia, resistencia, acompañamiento, derechos humanos

Ser una mujer en Colombia es un acto de resistencia. Históricamente en Colombia, las mujeres, especialmente las afro, indígenas y campesinas, han sido olvidadas y silenciadas. Aún más, es bien conocida la lamentable situación de seguridad y falta de acceso a los derechos para la vida digna a la que se enfrentan las defensoras de derechos humanos, las lideresas sociales,

[1] Rebekah York tiene un pregrado en construcción de paz de Eastern Mennonite University y una maestría en construcción de paz y teología de Anabaptist Mennonite Biblical Seminary. Desde hace cuatro años sirve como obrera de la Red Menonita de Misión en Colombia apoyando varios ministerios de la Iglesia Menonita, entre ellos el Seminario Bíblico Menonita (diciembre 2019-diciembre 202020) y Justapaz (enero 2021-julio 2023), en este último facilitando espacios de acompañamiento para las mujeres en sus procesos de paz y desarrollando formas de pensar teológicamente sobre los derechos humanos.

las activistas afrocolombianas e indígenas y las defensoras del medio ambiente en Colombia (Human Rights, abril 20 de 2022).

A pesar de muchos avances en cuanto al acceso de las mujeres a sus derechos y su participación en la política[2], la realidad para muchas mujeres sigue siendo la misma. Sus cuerpos siguen siendo instrumentos de guerra y tienen un acceso limitado a la seguridad y los derechos mientras trabajan en sus territorios, se dedican al cuidado de los niños y resisten la violencia y la intimidación de actores estatales y no estatales.[3] En un esfuerzo por dar un ejemplo de esta realidad, es importante destacar aquí que, en los primeros 5 meses de 2023, hubo un total de 213 feminicidios (Red Feminista Antimilitarista, s.f.); eso significa en promedio que al menos una mujer es asesinada al día. Estas son solo las masacres que se denuncian.

Ante esta realidad, las mujeres, especialmente las mujeres de fe siguen liderando y trabajando por el cambio y la transformación de su territorio, criando a sus hijos e imaginando que otro camino es posible. Es importante señalar que el enfoque de género en el Acuerdo (2016) es un resultado directo de la incansable defensa de los movimientos sociales de mujeres en Colombia. En medio del conflicto armado interno, las mujeres y los movimientos sociales han abogado vigorosamente por insistir en el papel que desempeña el género a la hora de configurar y moldear la forma en que viven y resisten al conflicto.

Este artículo intentará hacer tres cosas: en primer lugar, situar el trabajo y la resistencia de las mujeres de fe dentro del marco de la construcción de la paz, basándose en el trabajo de John Paul Lederach sobre la "imaginación moral" (Lederach, 2010). En segundo lugar, compartir la experiencia de primera mano que la autora ha tenido acompañando a mujeres de fe constructoras de paz y leyendo la Biblia a través de un lente tanto teológico como de construcción de paz. Por último, mostrar cómo en medio de las realidades violentas y peligrosas que definen la vida de las mujeres en Colombia, la lectura conjunta de la biblia es un acto comunitario de resistencia que desafía las normas de género y las relaciones interpersonales entre hombres y mujeres, así como otros sistemas opresivos de poder, empujando en última instancia a las mujeres a vivir la transformación y el cambio en sus comunidades. Esta resistencia, lenta pero constante, es un proceso arraigado en años de práctica y de imaginar el Reino de Dios así en la tierra como en el cielo. Gran parte de la reflexión bíblica, si no toda, proviene de conversaciones mantenidas en diversos territorios de Colombia, durante el tiempo en que fui

[2] El Acuerdo de Paz firmado en 2016 tiene un enfoque transversal de género lo cual ha sido celebrado como un ejemplo novedoso de cómo los acuerdos de paz en general pueden (y deben) tienen en cuenta las experiencias de género de la guerra para las mujeres y las poblaciones diversas. Si bien no hay un capítulo específico que detalle qué roles desempeñarán las mujeres en la construcción del nuevo tejido social, más bien se aplica un lente de género en todo el proceso.

[3] Según las historias compartidas por mujeres de Girardot, Ibagué, Caquetá, Istmina, Quibdó, Cali, Bogotá y Soacha.

funcionaria de la Asociación Cristiana Menonita para Justicia, Paz y Acción Noviolenta (Justapaz)[4].

Construcción de paz e imaginación moral

En el contexto de la violencia y un conflicto armado prolongado, Justapaz ha acompañado a iglesias cristianas colombianas, organizaciones comunitarias y víctimas, caminando al lado de mujeres a través del fortalecimiento de iniciativas comunitarias noviolentas de construcción de paz y la promoción de la dignidad humana con enfoque en derechos humanos. En los últimos 10 años, ha capacitado y acompañado, tanto a hombres como a mujeres, en el desarrollo de masculinidades alternativas, con la esperanza de que, con la iglesia como agente activo y válido de cambio en la sociedad, lo logros tengan un efecto dominó en la sociedad en general. No obstante, el trabajo que están realizando las iglesias locales en los territorios se ha desarrollado bajo la confesión vital y orientadora de que todos los seres humanos están hechos a imagen de Dios (Génesis 1:31), con dignidad y derechos; todo ello es un acto para sembrar justicia, trayendo así paz a un mundo que de otro modo sería violento (Santiago 3:18).

Ahora bien, la participación activa de la iglesia local en la sociedad por la paz y la transformación requiere un cierto nivel de imaginación en su gente. El acompañamiento a las mujeres, escuchar sus sueños y deseos de una realidad diferente (que no sean perseguidas y asesinadas, que puedan resistir patrones de violencia y silencio sin miedo a ser intimidadas o desaparecidas, y que no teman la desaparición o reclutamiento de sus hijos reclutados por grupos armados), es un acto intencional de esperanza y resistencia con el que las iglesias deben solidarizarse; es un grito fuerte en medio de las voces, a menudo silenciadas de las mujeres, que dicen: “esta realidad no es como deberían ser las cosas y no permaneceremos calladas en medio de la injusticia.”

John Paul Lederach, académico y profesional de la construcción de paz, ampliamente conocido por su labor pionera en la transformación de conflictos y la reconciliación en Colombia y otros países en varias partes del mundo, escribe sobre la “imaginación moral” y su papel en los esfuerzos de construcción de paz. Lederach describe la “imaginación moral” como la capacidad de reconocer los puntos de inflexión y las posibilidades para crear lo que aún no existe. En sus escritos subraya la necesidad de actuar creativamente en medio de contextos difíciles; la necesidad de reimaginar la posibilidad de que exista algo más allá de los estrechos confines del conflicto. Para él, la imaginación moral “tiene la capacidad de imaginar y generar respuestas e iniciativas constructivas que ... trascienden y, en última instancia,

[4] Entre enero de 2021 y julio de 2023.

rompen las garras de esos patrones y ciclos destructivos" (Lederach, 2010, p. 29).

En un hermoso entretejido de palabras, Lederach (2010) deja claro que el cambio no es un proceso lineal (pág. 88), y que la paz no viene de aplicar una serie de reglas, técnicas o estrategias. El arte y el alma de la construcción de paz es un proceso mucho más artístico, en el que se explora la naturaleza de las relaciones, a través de redes, entendiendo qué significa el cambio social, comprendiendo la violencia y las raíces de sus efectos, al tiempo que se recurre a la creatividad, la serendipia[5] y la complejidad en medio de la violencia y después de los acuerdos.

En su libro *La imaginación moral: El arte y el alma de construir la paz*, Lederach (2010) afirma que la única forma de trascender la violencia es afinando la capacidad de generar, movilizar y construir la imaginación moral (p. 78-86). A lo largo de su libro, destaca cuatro ideas principales que son cruciales para la imaginación moral:

1. Requiere la capacidad de imaginarnos en una red de relaciones, con la audacia de imaginar que nuestros enemigos están incluidos en esta red (p. 48).
2. Requiere la capacidad de abrazar o de acoger la complejidad sin quedar atrapado en un cisma social (p. 37).
3. Requiere un compromiso con la creatividad (p. 158).
4. Requiere aceptar el riesgo que necesariamente conllevan los intentos de trascender la violencia (p. 163).

Al acompañar a los grupos de mujeres de fe en los territorios colombianos del Bajo Cauca, Caquetá, Tolima, Soacha (Cundinamarca), Chocó y el Valle del Cauca, queda claro que la imaginación moral es más que un profundo conocimiento de sus contextos, de los sistemas de violencia y opresión. Seguramente todas las mujeres tienen un compromiso de ofrecer soluciones creativas a los problemas y arriesgan sus vidas para hacerla realidad. Pero, la imaginación moral es más que la capacidad de imaginar otra cosa. Para las mujeres cristianas constructoras de paz, es una creencia y una confesión de que, dentro del reino de Dios, cada persona tiene dignidad inherente y la vida a la que Dios invita es de abundancia; una en la que la violencia y la injusticia no tienen cabida (Juan 10:10). Esta confesión de fe permite a las mujeres, las

[5] Lederach utiliza el término "serendipia" en contraste con lo que normalmente se considera un cambio social constructivo. El cambio social suele entenderse como lo que acompaña y rodea al viaje de construcción de la paz, en contraste con lo que se había planeado en un principio. Sin embargo, la serendipia consiste en dejarse llevar por el flujo energético de lo inesperado y estar abierto a obtener información y comprensión de sucesos no planificados. Según Lederach, para ver este tipo de potencial se requiere una visión periférica y la capacidad de observar atentamente las oportunidades de cambio social tanto en los momentos buenos como en los difíciles. En este marco, Lederach afirma que las aperturas fortuitas tienen el potencial de conducir a nuevas relaciones, avances e incluso negociaciones.

lideresas y los líderes sociales creer y trabajar por esa vida abundante y la transformación en sus propias comunidades.

Con el lente de la construcción de paz, la imaginación moral es la capacidad de imaginar y generar procesos constructivos que estén basados en los desafíos cotidianos de la violencia, sin embargo, trascienden estos hábitos destructivos. Una interpretación teológica, basada en las conversaciones y las experiencias sostenidas en varios territorios, lleva a pensar en la iglesia y su gente como si tuvieran una "imaginación espiritual" en la que se es capaz de imaginar que algo más es posible - y luego trabajar activamente para hacer que esa realidad exista, dentro el marco del Reino de Dios. Es esta imaginación espiritual la que cada iglesia local promueve al analizar sus contextos locales, imaginar lo que puede y debe cambiar, y luego hacerlo realidad.

Lectura comunitaria de la Biblia

Un ejemplo concreto de este trabajo continuo de imaginar algo diferente mientras se trabaja por una realidad diferente puede verse en una actividad desarrollada en 2022 con el área estratégica de Mujer y Paz en Justapaz y las diversas iglesias y grupos de mujeres. En los territorios ya mencionados, se llevaron a cabo varios espacios de lectura bíblica comunitaria con el fin de resaltar las habilidades y capacidades que tienen las mujeres como constructoras de paz y acortar la brecha entre las realidades vividas y el deseo de construir algo nuevo.

En Girardot, las mujeres reunidas empezaron leyendo juntas 1 Samuel 25. Esta historia comienza con la muerte de Samuel y la huida de David al desierto para esconderse del rey Saúl. Mientras se refugia allí, David pide a un rico ganadero local, Nabal, que se muestre hospitalario con él y sus hombres, ya que David había protegido a los pastores - y rebaños de ovejas - de Nabal a principios de la temporada y esperaba que le devolvieran el favor. Nabal, descrito como "grosero y mezquino en todos sus asuntos" (vs. 3, Nueva Traducción Viviente), se negó. Por eso, David planeó un derramamiento de sangre en venganza, para destruirlo a él y a todo lo que tenía (vs. 13).

Abigail, la mujer de Nabal descrita como "sensata y hermosa" (vs. 3), se enteró del plan de David por uno de sus sirvientes, cuando la noticia empezó a correr por toda la casa. Sin decir nada a su marido, la protagonista de la historia reunió pan, vino, ovejas, higos y más; lo cargó todo en burros y se reunió con David y sus hombres, que ya estaban en camino para destruir a Nabal (vs. 18-20). Gracias a su cuidadosa elección de palabras, a su deseo de paz y seguridad y a sus acciones bien planificadas, pudo mediar en favor de su marido y toda la casa, dando todo lo que había traído como regalo a David. Le suplicó que perdonara a su marido y a su familia. David, conmovido por su petición, aceptó (vs. 32). La mediación de Abigail evitó una masacre.

En medio de estas conversaciones, en la sede de la iglesia menonita local, donde las mujeres se encontraban, rodeadas por ventiladores que movían el aire caliente, la conversación se desvió hacia el tema de Abigail y sus dones. Sin perder un segundo, una mujer interrumpió la conversación:

> Espere. Espere un momento. "Tengo una pregunta," dijo. "Hemos estado hablando de lo increíble que es Abigail y de todos los dones que vemos en ella. Y mi hermana aquí," continuó, señalando a la mujer a su izquierda, "acaba de afirmar que ella también es Abigail. Así que mi pregunta es: si las mujeres somos tan increíbles, si somos capaces de mediar, de trabajar por la paz y de transformar la violencia, ¿por qué nos matan? ¿Por qué aumenta el número de mujeres asesinadas aquí, en Colombia? ¿Por qué nos silencian en lugar de darnos más protagonismo?".

El silencio llenó la sala. Nadie dijo una palabra. La profundidad de sus palabras llegó a los corazones presentes. Como se mencionó anteriormente, ser una mujer lideresa social es una de las posiciones más riesgosas que una mujer pueda tener en Colombia, ya que ellas son meticulosamente buscadas y silenciadas. Después de unos minutos, otra mujer habló:

> Es porque vivimos en una sociedad patriarcal", dijo con serena confianza. "Y vamos a seguir sufriendo violencia contra nosotras - de todo tipo - porque el patriarcado es una realidad. Pero por eso son importantes estos espacios, porque empieza por nosotras. Empieza con nosotras formando a nuestros hijos, tanto niñas como niños, de maneras que no permitan que estos ciclos continúen. Empieza con nosotras conociendo nuestros derechos y nuestros dones como mujeres, y sobre todo reconociendo nuestra dignidad como personas hechas a imagen de Dios.[6]

Por estar contextualizadas y sensibilizadas a sus realidades y por ser comunidades de fe, las iglesias tienen la capacidad de imaginar otra realidad. Está dentro de su confesión como iglesia de que el Reino de Dios está aquí, que ofrece una nueva realidad basada en la justicia y la paz, o el *Shalom*, de Dios, pero, al mismo tiempo, el Reino de Dios no está en plenitud. En otras palabras, ellas reconocen y saben bien que en el mundo todavía hay injusticias y violencias, pero parte de su confesión de fe es poder confiar y vivir dentro de la realidad en la que están – lo que hay en el mundo – que no es lo que

[6]Así se desarrollan a veces las conversaciones de estos talleres. En otros territorios, los espacios eran momentos de dolor y lamento, cuando varias mujeres compartían historias de ataques violentos o masacres que sufrieron sus comunidades, en las que, incluso en medio de la firme resistencia de las mujeres, se perdieron vidas. Al abrir espacio para estas historias, las mujeres que asistían a estos talleres abandonan la comunidad sagrada con una comprensión renovada del contexto, el lugar, la memoria, la historia y los dones como mujeres constructoras de paz desde la fe.

Dios quiere. El miedo, las masacres, la inseguridad, las violencias no hacen parte del imaginario de Dios. No hacen parte de su creación perfecta. Tampoco deben tener lugar en su Reino. Y por eso, dentro de los imaginarios de las comunidades de fe, estas realidades tampoco deberían tener lugar.

Las mujeres reconocen esto y se mantienen en sus trabajos y esfuerzos de transformación y construcción de paz porque siguen a Jesús, manteniendo el pasado, el presente, y el futuro en la misma mirada. Mantienen varios marcos temporales juntos en la misma mirada; miran hacia atrás, hacia Jesús, como ejemplo de cómo vivir en el mundo, sabiendo bien que, según Jesús, la violencia y la injusticia no hacen parte de su deseo para el mundo. También, se mantienen presentes en los contextos y situaciones actuales. Han aprendido, durante años de resistencia, cómo deben moverse, como pueden vivir, y cómo pueden hablar a pesar de y dentro de las realidades violentas que vivan. Sin embargo, al mismo tiempo, miran al futuro del reino perfecto de Dios que está por venir.

Estos múltiples marcos temporales se mantienen como una realidad al mismo tiempo y les ayuda en su imaginación espiritual y moral; simultáneamente Jesús es el ejemplo, hay contextos actuales, y hay una mirada hacia el reino de la paz de Dios.[7] Entonces, por estar contextualizadas, por reunirse como una comunidad de fe y tener una confesión que las lleve a algo más – cosas que hacen parte del ADN de las comunidades de fe – las iglesias locales están situadas en un lugar ideal para trabajar por la paz, y en una realidad completamente diferente a la que están viviendo. Las mujeres de fe tienen la audacia de creer que otro modo de funcionamiento es posible, y por eso trabajan sin cesar para traer una pequeña parte del reino de Dios en la tierra, así como lo es en el cielo.

Dentro de este marco conceptual del papel y las realidades y las capacidades distintivas de las mujeres de fe constructoras de paz, es pertinente destacar el modo en que la lectura de comunitaria de las historias de mujeres en la Biblia, es una práctica de resistencia en medio de las realidades *posacuerdo* que no sólo desafían las normas de género, sino que también cuestionan las estructuras de poder que siguen siendo las mismas, incluso en medio de acuerdos y discursos de paz a nivel estatal.

Realidad estructural e igualdad de género

Como ya se ha mencionado, la realidad de muchas mujeres en Colombia es que sus vidas y sus seres amados están en peligro. Se podrían dar diversas respuestas al por qué de este fenómeno, y es un tema que recientemente ha

[7]Este concepto es similar a la idea propuesta por Lederach (2002, p. 77) cuando dice que entender un contexto y trabajar por la paz significa tener en mente las historias pasadas, las realidades presentes, y el deseo de un futuro diferente mientras se trabaja en dicho contexto.

sido estudiado y discutido. Sin embargo, un punto de partida importante para comprender las distintas realidades que viven las mujeres, especialmente mujeres que han vivido y siguen viviendo en territorios donde el conflicto armado se ha intensificado, es reconocer los "factores estructurales que riñen contra la igualdad de géneros" (Salinas, 2008). Un efecto de estas realidades estructurales es que luego se enfrentan a "problemas específicos producto del enlace de dichos factores que se derivan del éxodo y, que de por sí, las hacen vulnerables" (Salinas, 2008). Por ejemplo, el hecho de que las mujeres no tengan acceso a la titulación y formalización de la tierra a nombre propio las hace más vulnerables a ser víctimas de desplazamiento, una cifra que también hemos visto crecer a principios de este año, específicamente en Chocó (Munevar, 2023).

Estas realidades son trágicas y, sin embargo, pueden ser comprendidas desde el lente del conflicto armado interno donde, durante más de ocho décadas, los cuerpos de las mujeres fueron instrumentos de guerra. Los cuerpos de las mujeres han sido y siguen siendo vistos como una amenaza a la norma patriarcal que dice que el poder, el control y el miedo mantendrán a las mujeres lejos de lo público (Zulver, 2022, pág. 26-30). Esta realidad se manifiesta tanto a nivel social como familiar, en la que no sólo las lideresas sociales son amenazadas y asesinadas, sino que en el hogar y en la familia, las mujeres también experimentan abusos y violencias.

Y, sin embargo, en el contexto actual de Colombia, a medio camino entre la continuación del conflicto armado y una realidad *posacuerdo* con diálogos y procesos de paz en todos los niveles de la sociedad, las mujeres optan por seguir resistiendo y transformando sus realidades. Por lo tanto, es importante hacer una distinción. Durante los años de conflicto violento que marcan la historia de Colombia, los roles y las vulnerabilidades se creaban y mantenían según la identidad de género de cada uno (Zulver, p. 26). En 2016, se produjo un cambio en la historia de Colombia con el éxito final del Acuerdo de Paz entre las FARC-EP y el Estado colombiano.

Este cambio en la configuración del conflicto armado permitió que algunos de los roles y vulnerabilidades mantenidos durante décadas cambiaran y fueran renegociadas, pero al mismo tiempo muchos se mantuvieran igual. Por eso en este artículo no se ha utilizado el término *posconflicto* para describir esta nueva realidad en la que se encuentra Colombia, porque ese lenguaje parece indicar una clara ruptura entre la "violencia" y la "paz," lo que rara vez es el caso, ya que la violencia sigue manifestándose en determinadas zonas geográficas, y la existencia continuada de conflictos no gestionados o no resueltos a menudo contienen las semillas de más violencia. O, como ha afirmado Henrik Vigh (2008), la noción de "pos" también puede transmitir una sensación ilusoria de dicotomía y de paso de un estado a otro, ocultando la realidad de que "un gran número de personas se encuentran atrapadas en una crisis prolongada en lugar de simplemente pasar por ella" (p. 8).

Este período en el que se encuentra Colombia está marcado por el cambio y la redefinición de las normas sociales, las relaciones de poder y los roles de género (Cf. Zulver, p. 130-135). Un enfoque importante que proporciona la perspectiva de género en los procesos de construcción de paz es su afirmación de que, para construir una paz inclusiva, sostenible y positiva en sociedades devastadas por la guerra, se requiere un análisis y reconocimiento de las dinámicas de poder de género, así como de los roles y expectativas de género que no fueron directamente considerados y desmantelados durante la violencia.

Volviendo a la Biblia

Este cuestionamiento de las normas sociales de género es exactamente lo que ocurría en la seguridad de las iglesias que ofrecían santuario para cuestionar las normas, a la vez que se leían juntas las historias de las mujeres bíblicas, concretamente la historia de Abigail. Las acciones y palabras de Abigail tal y como se recogen en el texto bíblico contrastan fuertemente con las acciones y palabras tanto de Nabal como de David en la historia (vs. 3, 10). Los hombres de la historia actúan irracionalmente, basándose en su poder y su orgullo. En lugar de intentar un diálogo o una solución negociada al problema – el hecho de que David y sus hombres han estado cuidando de los campos y los animales de Nabal y que David desearía una compensación en forma de seguridad y alimentos – Nabal reacciona por miedo y orgullo, diciendo que no apoyará a un rebelde ni le proporcionará alimentos y seguridad a él y a sus hombres. Ante esta situación David reacciona con ira, creyendo que una masacre resolverá la cuestión y hará pagar a Nabal y a su familia la aparente falta de deseo de ayudarle (vs. 12 y 13).

Es en medio de los rumores de violencia que circulan cuando se recurre a Abigail, esencialmente para que actúe como mediadora y pacificadora y para controlar completamente la situación. Abigail, con aplomo y confianza, actúa de forma independiente y reúne comida y provisiones suficientes para David y sus hombres. Al hacerlo, ella se resiste a las normas y costumbres patriarcales de su tiempo y sociedad. Sin ningún discurso grandilocuente ni con manipulación, Abigail arriesga su vida al enfrentarse a David y sus 400 hombres listos para una guerra, usando sus palabras y sus acciones para realizar una transformación en el futuro rey de Israel (cf. vs. 32-34). En medio de una amenaza inminente, Abigail muestra su capacidad de desmarcarse de los roles de género predeterminados en su cultura y también de imaginar una situación en la que la noviolencia es una opción para enfrentarse a la violencia. Usando tanto sus palabras como sus acciones, Abigail demuestra que se puede resistir la violencia y la dominación masculina.[8]

[8] Un párrafo y una idea similares fueron escritos por Rebekah York (2021), en el capítulo “Violencia Política”.

Esa historia, desafiando las normas de género y las estipulaciones de su tiempo y lugar, es un estímulo para las mujeres que la leen, donde comienzan a verse a sí mismas como Abigail, con las habilidades y capacidades para resistir las normas de género y trabajar hacia una realidad diferente, en sus hogares, sus iglesias, así como en sus comunidades. De hecho, en muchos espacios, las mujeres que leían la historia de Abigail se aferraban a la palabra "hermosa" o "bella" con la que se la describe al principio de la historia, diciendo que, para ellas, esta palabra iba más allá de la belleza física, tenía que ver con la capacidad de identificar la violencia y la injusticia, y trabajar para transformarlas. En una sociedad en la que sus cuerpos corren peligro, especialmente por alzar sus voces y liderar procesos comunitarios, Abigail se convierte en un ejemplo y un impulso para las mujeres de fe, que siguen utilizando su imaginación espiritual y sus habilidades para sembrar paz y crear belleza en medio de la violencia y la incertidumbre.

A medida que las mujeres en los diferentes territorios continúen leyendo la biblia juntas en comunidad, centrándose en las mujeres, tanto nombradas como anónimas, seguirán descubriendo nuevas formas en las que su propio acto de reunirse y leer juntas es un acto de resistencia, incluso dentro de este nuevo capítulo de la historia de Colombia en el que el Estado está hablando de la construcción de paz a nivel nacional. El actual presidente, Gustavo Petro, y la primera mujer afro vicepresidenta, Francia Márquez, recibieron un país con notables problemas de seguridad, así como las promesas vacías que dejó el incumplimiento del Acuerdo de Paz de 2016.

Dentro del ambicioso plan de trabajo planteado por el gobierno nacional, tal vez las preguntas más urgentes para las comunidades de fe en los territorios, y especialmente para las mujeres, son: ¿cuál es el testimonio de paz cuando el gobierno finalmente está hablando de lo que han vivido y trabajado durante décadas? ¿Cómo siguen mostrando una forma diferente de construir la paz y la justicia cuando las palabras de diálogo, paz y justicia se popularizan en todos los niveles de la sociedad? Además, ¿ayudaría en construir más profundamente una imaginación espiritual, deconstruyendo y/o despatriarcalizando el texto bíblico? ¿Qué pasaría si las mujeres usaran una hermenéutica de fe, de amor y de liberación en sus lecturas bíblicas para seguir cuestionando los patrones de poder y el relacionamiento entre los hombres y las mujeres?

Conclusiones

Este artículo ha analizado el trabajo de base de las mujeres constructoras de paz basadas en la fe y lo ha situado en el marco de la imaginación moral, vinculando el papel único que desempeñan las constructoras de paz basadas en la fe cuando trabajan por algo diferente. No se trata sólo de su capacidad para imaginar y trabajar por algo distinto, sino más bien de cómo esta

capacidad se desencadena por su confesión de fe y la disciplina espiritual de recordar juntas que el Reino de Dios está aquí, pero que tampoco es pleno. Y que tienen un papel que desempeñar uniéndose a Dios para hacer realidad el Reino así en la tierra como en el cielo, y transformar sus realidades actuales hacia una vida de abundancia. También ha mostrado cómo la lectura de la biblia en comunidad con otras mujeres es un acto de resistencia, que las motiva y sostiene en sus procesos de transformación.

Por último, es importante mencionar que las contribuciones aportadas como sembradoras de paz desde una perspectiva religiosa no proceden de una abstracción teórica. Más bien, la contribución única de la construcción de paz desde la fe es un resultado no lineal de iglesias y comunidades locales que continúan su labor, a veces silenciosa y muchas veces invisible, de resistir y de sembrar algo nuevo en medio de la violencia y el conflicto. Como se ha visto en los distintos territorios colombianos, a menudo estas ideas se imaginan y cobran vida en las iglesias santuarios. Una y otra vez, sus palabras se transforman en acciones conducentes a hacer posible una paz tanto en la tierra como en el cielo (Mateo 6:10). A lo largo de los años, la acumulación de estas acciones ha tomado diversas formas, y se han realizado en diferentes niveles de la sociedad: algunas a escala nacional y otras a nivel de organizaciones de base.

Referencias bibliográficas

Human Rights (abril 20 de 2022). *45 MEPs send letter to president Duque asking for more respect for women's rights in Colombia*. Oidhaco. https://www.oidhaco.org/en/45-meps-send-letter-to-president-duque-asking-for-more-respect-for-womens-rights-in-colombia

Lederach, J. P. (2002). *Building peace: Sustainable reconciliation in divided societies*. United States Institute of Peace Press.

Lederach, J. P. (2010). *The moral imagination: The art and soul of Building Peace*. Oxford University Press.

Munevar, T. (2023, July 12). *Qué Tan grave es la situación en el chocó: Gobernador del Departamento Asegura que es "Una bomba de tiempo."* infobae. https://www.infobae.com/colombia/2023/07/12/que-esta-pasando-en-choco-gobernador- del-departamento-hace-llamado-al-gobierno-para-enfrentar-el-desplazamiento/

Red Feminista Antimilitarista. (s.f.). *Reporte Dinámico feminicidios Colombia*. https://www.observatoriofeminicidioscolombia.org/index.php/reportes

Salinas, Y. (2008). *Derecho a la Propiedad y a las Posesiones de las mujeres víctimas del conflicto*. Corporación Sisma Mujer.

Vigh, H. (2008). Crisis and chronicity: Anthropological perspectives on continuous conflict and decline. *Ethnos*, *73*(1), 5–24. https://doi.org/10.1080/00141840801927509

York, R. (2021). “Violencia Política” En Red de Mujeres Comisión de Paz CEDECOL, *Tejiendo redes por la vida de las mujeres: Cartilla pedagógica para la lectura Bíblica*. CEDCOL.

Zulver, J. M. (2022). *High-risk feminism in Colombia: Women’s mobilization in violent contexts*. Rutgers University Press.

Yo no hice nada para ser así

Entrevista a Germán Marín

REALIZADA POR CÉSAR MOYA

Introducción

Los menonitas somos conocidos en el mundo por el legado de la no violencia y la construcción de paz en diferentes contextos. Hoy en día ese legado es puesto en diálogo con la inclusión de personas de diferentes identidades de género y de sexualidad, lo cual se constituye en un reto para muchas congregaciones. En esta entrevista dialogamos con Germán Marín, un exlíder de la Iglesia Menonita en Colombia, quien estuvo casado, tuvo hijos y luchó por muchos años para reconocer públicamente su identidad sexual. Germán es reconocido en el medio cristiano por su testimonio y ministerio con estudiantes cristianos universitarios, fruto del cual muchos jóvenes vinieron a ser seguidores de Cristo y miembros de diferentes iglesias no católicas. Algunos(as) de ellos(as) también han llegado a ser líderes(as) y pastores(as) en diferentes partes del país. Esta entrevista a Germán Marín, realizada con su previo consentimiento, el día 9 de julio, vía *Teams*, nos aporta nuevas reflexiones sobre la identidad sexual.

César Moya: Germán, te agradecemos por este tiempo para la Red Latinoamericana de Estudios, Anabautistas-RELEA. Para iniciar, cuéntanos un poco sobre tu vida, tu familia, a qué te dedicas, cuál es tu profesión, tu estado civil, tu edad, quiénes integran tu familia, la religión que profesas, y otros aspectos que nos quieras compartir.

Germán Marín: Mi nombre es Germán Marín Ramírez. Soy casado. Tengo dos hijos y actualmente tengo un nieto. Soy educador de profesión, pero servidor público en ejercicio desde hace 30 años. Trabajo para la DIAN. Eso en términos muy generales. Tengo 64 años. Y pues los últimos 30 años los he dedicado básicamente al servicio con el Estado.

César Moya: Y en cuanto a tu religión, ¿qué practicas?

Germán Marín: Actualmente no practico ninguna religión.

César Moya: Metiéndonos más en el tema, yo sé que ahora no profesas ninguna religión, pero, como te conocemos desde hace tanto tiempo, sabemos

que tú has tenido una experiencia como cristiano, una experiencia dentro de la cristiandad evangélica. Cuéntanos brevemente, Germán, de tu experiencia como cristiano, tu tradición cristiana, tu trayectoria en el cristianismo. Cuéntanos cómo ha sido esa experiencia.

Germán Marín: Nací en una familia católica, conservadora. Fui formado y educado con los principios básicos del cristianismo con esta familia, una familia numerosa. Y pues ahí empezó un poquito mi fe. Sin embargo, terminando el bachillerato, me di cuenta de que había cosas que no entendía, que no me cuadraban en cuanto a la existencia de Dios, y empecé a preguntarme alrededor del asunto. Fue entonces que conocí el movimiento cristiano que laboraba con estudiantes universitarios y ahí empezó una experiencia personal con Cristo. Me presentaron el evangelio de Cristo y decidí entregar la vida a Jesús, obedecerle y seguir sus preceptos. Y eso se volvió un compromiso bastante serio, hasta el punto de que me dediqué en la Universidad a proclamar el Evangelio. En ese entonces ingresé a la Universidad del Quindío, hice cinco semestres de Ciencias Sociales. Y ya mi compromiso era bastante grande con el cristianismo. A raíz de haber cerrado la universidad en esa época decidí ir a la Universidad del Tolima con la mirada de crear un movimiento cristiano dentro de esta universidad. Allí trabajé cinco años. Fue una buena experiencia, bonita. Por lo menos convencido de lo que creía, lo pude hacer de corazón y entregué todo lo que pude para levantar este movimiento. A los cinco años fui trasladado, salí de Ibagué y fui a la Universidad Tecnológica de Pereira, ahí también haciendo el mismo trabajo y fue ahí donde me gradué. En esa experiencia cristiana entré en el mundo evangélico y me afilié a varias comunidades cristianas, especialmente con los presbiterianos, más tarde con la iglesia Menonita. Y también fue una buena experiencia cristiana ahí. Eso en términos muy generales. Pero fui un cristiano de corazón. Un cristiano comprometido, que estuve diez años en la Universidad, proclamando el Evangelio y enseñando a los estudiantes el camino de Jesús.

César Moya: Germán, en esa trayectoria cristiana de vida, ¿qué experiencia tuviste en cuanto a violencia de género o en cuanto a violencia por cuestión de identidad sexual? Y ¿cómo afectó tu vida esa experiencia?

Germán Marín: Ese es yo creo que uno de los temas más neurálgicos en mi experiencia cristiana. Yo soy homosexual. Y pues siempre temí mucho revelar mi identidad de género en la comunidad cristiana. Sin embargo, logré hacerlo. Y pues, obviamente mis maestros tenían una teología bastante conservadora, a tal punto de señalar el asunto como pecado, como enfermedad, como un demonio que me atormentaba. Y, por lo tanto, de esa misma manera, era la propuesta de salida, por concebirlo así. Entonces fui sometido a exorcismo para liberarme del demonio de la homosexualidad. Eso fue violencia de

género. Más tarde, en la Comunidad última que participé, cuando revelé que era homosexual, pues me retiraron del liderazgo. Prácticamente estuve por espacio de dos o tres años como un mueble más de la Comunidad, siendo pues el fundador de ella. Y pues eso para mí también fue violencia, violencia de género porque no tenía ni voz ni voto, ni derecho a participar y a liderar. Y ese rechazo me pareció violento, fue tan violento a tal punto que mi decisión fue salir de la comunidad. Y pues el liderazgo local no fue capaz de enfrentar la situación.

César Moya: Esa experiencia, Germán, de haberte sentido excluido, ¿es una experiencia reciente o la experimentaste desde hace mucho rato?

Germán Marín: Ah, es muy buena la pregunta César, porque en el movimiento cristiano en la Universidad yo fui acogido y cuando revelé mi identidad sexual por lo menos hicieron todos los intentos por sanarme, por liberarme, pero eso fueron intentos fallidos. Seguían con las mimas necesidades, la misma identidad. A raíz de eso fue que yo decidí casarme porque como toda mi identidad sexual era pecado y era un demonio, pues entonces yo tenía que sujetar mi vida a los parámetros que me estaban enseñando como cristianos. Entonces, yo creo que el rechazo sí viene desde el movimiento cristiano. No solamente desde el movimiento cristiano sino también desde las comunidades donde participé. Pues de alguna manera uno en las iglesias está en el clóset, no puede decir que uno es homosexual.

César Moya: Sí, entonces es una experiencia que viviste toda la vida, prácticamente, desde la adolescencia, desde cuando tomaste la decisión de seguir a Cristo.

Germán Marín: Sí, siempre fue una lucha, una contradicción, muy fuerte, muy difícil de soportar porque la culpabilidad era muy grande.

César Moya: Germán, tu dijiste que eso te llevó a casarte. Cuéntanos un poco más ¿por qué esa decisión? ¿Qué buscabas con esa decisión? ¿Y también cómo fue la experiencia?

Germán Marín: Yo quería obedecer a Cristo de corazón y creía firmemente que la homosexualidad era pecado. Y creía, casi que literalmente en los textos que la Biblia hablan del tema, sin ningún análisis de contexto y de la realidad sociocultural en que se escribieron. Entonces, yo acepté que era pecador y que tenía que eliminar ese pecado de mi vida y que, si me había sometido a un exorcismo en un proceso de liberación, yo iba a ser cambiado e iba a llegar a ser heterosexual. Eso se lo compartí a quien fue mi esposa, en ese entonces era mi novia. Yo le dije: “mis experiencias solo han sido homosexuales. Yo siento atracción por los hombres. Yo no sé si usted quiere lanzarse a esta aventura, pero esa es la realidad. Yo quiero cambiar, yo quiero ser cristiano

de verdad. Y esto es lo que le puedo ofrecer. Si usted está dispuesta a eso, nos casamos, pero yo no sé qué va a pasar". Ella estuvo dispuesta a eso. Y nos casamos. Luchamos la vida juntos casi 30 años.

César Moya: Muy transparente, Germán. Me parece que llegaste al matrimonio, pero no llegaste en el closet, llegaste ya compartiendo con quien iba a ser tu pareja por 30 años tu identidad, eso me parece muy valioso.

Germán Marín: Si, claro. Sí, algo he tenido y he aprendido del cristianismo es hablar con la verdad y yo no podía engañarla a ella y que se casara a ciegas, sin saber cuáles eran mis experiencias, mis deseos, mis anhelos y mis luchas.

César Moya: Bueno, Germán, pensando en toda esa experiencia, ¿cuáles crees que son las causas de esa violencia de género, o de esa violencia contra la identidad sexual, que se sale de los estereotipos convencionales de la sociedad en general?

Germán Marín: César, vivimos en una sociedad supremamente machista. Y ese machismo yo creo que es una de las causas más fuerte para la violencia sexual y de género. Ser un hombre delicado o afeminado, eso no lo soporta el machismo. O ser una mujer masculina, fuerte, tampoco lo tolera el machismo. Y eso ha generado muchísima violencia. Pienso que la misma educación religiosa y sexual ha tenido también una influencia poderosísima en las causas de violencia de género. Solo se nos ha enseñado y se nos ha enmarcado en una cuadrícula donde se es blanco, se es negro, se es heterosexual y no existen más más opciones. Entonces todo eso me parece que genera violencia.

César Moya: Entonces, digamos que es porque hay un sistema patriarcal en la sociedad. O sea, que no concibe esos estereotipos que, si un hombre debe tener virilidad, debe tener fuerza, debe tener comportamientos agresivos y que demuestren que es masculino. Ahora, hablando de la Iglesia, donde en el nombre de Cristo convergen tantas personas de diferentes procedencias, de diferentes nacionalidades, de diferentes costumbres y razas, que en el nombre de Cristo se congregan, ¿por qué crees que se da la discriminación, desde la iglesia, hacia personas con otras identidades de género y de sexualidad diferentes a las convencionales? O sea, en medio de que el Evangelio habla e invita a la inclusión, a la aceptación, al amor, especialmente por los que son marginados o excluidos, ¿qué crees tú qué es lo que pasa en la iglesia para rechazar a esas personas?

Germán Marín: Yo creo que el dogmatismo religioso ha tenido una influencia fuerte. De alguna manera uno en la iglesia aprende casi que a clasificar entre bueno y malo, y lo que no es bueno entonces es malo. No hay otras opciones. Entonces, si alguien no es heterosexual, es malo. Y, claro, el fanatismo

religioso nos lleva a esas posturas tan adversas, ¿no? Y yo creo que ha sido una educación religiosa muy estrecha, demasiada cuadriculada y casi que literalista, con que todo lo que dice la Biblia hay que aceptarlo, así como lo dice, sin mayor cuestionamiento y sin mayor análisis.

César Moya: Pero la educación religiosa tiene unos contenidos, tiene unas pedagogías, unas didácticas que fortalecen también esa manera de ver al que es diferente, entonces ¿qué importancia adquiere la lectura bíblica para que la iglesia sea inclusiva?

Germán Marín: Esa tiene que ser una cátedra que demos en la iglesia, en donde podamos, desde la perspectiva del Evangelio, desde la perspectiva de Jesús, trabajar la inclusión, porque yo creo que de alguna manera casi que hemos comunicado que, con estos y con estos no, podemos tener relación. Es más, cuando yo empecé en mi experiencia con Cristo casi que me enseñaron a ser anticatólico, y como estos no creen como me enseñaron a creer, entonces son los enemigos y no se puede tener una relación cordial con ellos. Yo creo que eso es lo que pasó con los católicos, al menos en mi experiencia. También pasa con los homosexuales, las prostitutas, los obreros, con diferentes personas. Casi que no se puede entrar en comunión con ellas e incluirse dentro de la comunidad.

César Moya: Germán, volviendo un poco al tema de del matrimonio, nos decías que durante 30 años estuviste casado, que llegó un momento de la relación donde junto con tu esposa decidieron que no podían seguir casados, que no podían seguir juntos debido tu misma identidad. ¿Cómo fue ese proceso? ¿Cómo llegan a esa decisión? Y ¿cómo ayudó la familia en ese proceso?

Germán Marín: La relación de 30 años fue una relación con todos los matices. Y claro, el componente sexual jugaba un papel importante ahí. Creo que sufrimos demasiado, de pronto más ella que yo, porque, al fin y al cabo, yo vivía la experiencia, pero ella no; por más que intentara comprender esa realidad, no le era tan fácil. Sobre todo, porque nos casamos convencidos y seguros de que era una enfermedad o que era un demonio; que eso iba a ser sanado, iba a ser liberado y el hombre iba a ser heterosexual. Entonces, pues con el transcurrir de los años y de hacer familia, de construir hogar, de tantas cosas, pues llegamos a la conclusión que yo seguía igual, mi realidad sexual no había cambiado, que si quería sostener esa relación tenía que seguir sacrificando mi identidad.

Yo creo que hubo varias personas y varios amigos que ayudaron en ese proceso. Siempre fuimos acompañados por otras personas que nos ayudaron a entender cosas. Y el compartir con los hijos también fue un aspecto muy valioso, sobre todo porque los hijos son de otra generación y conciben el tema

de otra manera a como lo concebimos nosotros que somos de generación anterior; encontré valoración, aceptación, amor en los hijos, entendimiento pleno. Siempre pensaron que lo más duro era que yo hubiera engañado a la mamá, pero al darse cuenta de que ella tuvo conocimiento mucho antes [de casarse] y que la lucha fue por motivos religiosos, porque los dos estábamos convencidos que íbamos salir adelante, que íbamos a superar el asunto y que íbamos a ser una familia heterosexual, creo que ellos jugaron un papel muy valioso porque nos ayudaron a decidir, nos ayudaron a entender mejor las cosas.

Siempre pensamos, cuando ellos estaban pequeños, que no debíamos separarnos, que por ellos había que sacrificar toda la vida. Y yo creo que les habríamos podido hacer más bien separándonos que viviendo juntos. Sin embargo, creo que fueron ellos, justamente los hijos, los que trajeron más luz y más entendimiento para llegar a la decisión. Y claro la separación fue después de haber sufrido mucho, de haber vivido mucho, de discernir mucho lo que pasaba, a tal punto que fue en mutuo acuerdo, y de una manera buena; sin resentimiento, sin enemistades. Yo tengo una buena relación con ella, tengo una buena relación con los hijos. Y creo que fue lo mejor, lo mejor para ella, lo mejor para mí y lo mejor para los hijos, y seguramente para el nieto que ya está creciendo.

César Moya: Se aceptó la decisión mutuamente...

Germán Marín: Sí. Y yo siempre busqué que la decisión no fuera unilateral, sino que fuera consensuada. Y nunca tomé la decisión de irme justamente porque quería que fuera de mutuo acuerdo. Y ella tampoco lo tomó. Entonces, fue cuando se maduró tanto la situación, y fueron tantas las experiencias y el estudio del tema, que pudimos llegar al consenso de pensar de que esa era la mejor decisión.

César Moya: Germán, y ¿cómo ha sido la aceptación, el respaldo, el acompañamiento de personas que han estado cerca a ustedes, en esta situación? ¿cómo la has sentido?

Germán Marín: Muy buena, muy buena. Sí, hay amigos que han estado presentes y que en los momentos más críticos se han hecho presentes y han hecho sus aportes. Sí, especialmente esos amigos son personas que nos aman, que nos quieren, que tienen la palabra oportuna, el consejo, y nos dan orientación.

César Moya: Y esas personas ¿vienen de diferentes procedencias religiosas o seculares?

Germán Marín: De las mismas comunidades donde hemos participado.

César Moya: O sea que encuentras en las comunidades gente que también tiene apertura a estas experiencias.

Germán Marín: ¡Sí, claro!

César Moya: Eso es muy interesante, ¿verdad? Hay como dos poblaciones en las iglesias. Unas poblaciones que son bien dogmáticas, digámoslo así, muy cerradas, pero hay otras personas que son también muy abiertas. Me parece que la posición dogmática conservadora, la dominante, sea la voz que se escucha. ¿Cómo explicas tú, entonces, que esas voces dominantes, que condenan, se imponen en las comunidades de fe?

Germán Marín: Muy difícil la pregunta, César, porque yo tampoco entiendo. Yo tampoco entiendo eso. Pero es muy grato encontrar personas abiertas. Personas que sí, verdaderamente, son incluyentes de todo tipo de personas, que aman de verdad. Nos sentimos amados por esas personas, valorados y aceptados. Entonces eso ha sido un aporte muy valioso.

César Moya: Qué bueno, Germán. Y después de haber tomado esa decisión en consenso, ¿cómo te has sentido?

Germán Marín: ¡Feliz! (risa de satisfacción), sí, sí. La verdad, muy contento, muy contento. Porque si algo temía yo era la reacción de mis hijos. Y cuando hablé con ellos, ¡no! ¡no!, pues fue todo lo contrario a lo que yo me imaginaba que podían sentir o pensar. Son hombres maduros, que entienden esos temas de actualidad y que han comprendido de otra manera la sexualidad, la cultura, las cosas. Y, es más, mis hijos me dicen "mire pa, si algo tenemos nosotros valioso es haber tenido un papá como usted, que con todas esas condiciones pudo ofrecer lo mejor que pudo ofrecernos y amarnos de verdad y amarnos incondicionalmente. Es decir, nosotros valemos lo que somos por un papá como usted" (voz quebrada).

César Moya: Me alegro mucho de que sientas felicidad después de esa decisión. O sea, la decisión de aceptarte como eres, pero al mismo tiempo de sentirte como liberado de esa carga, ¿verdad? ¿Y qué ha pasado con tu vida después de eso?

Germán Marín: Han pasado muchas cosas, pues porque justamente después de eso mi esposa viajó a los Estados Unidos, no ha regresado, no conoce el nieto. Y pues ella está buscando legalizarse en los Estados Unidos y regresar, entonces pues eso es una nostalgia, ¿no? Yo quiero ir a llevárselo, yo quiero que lo conozca, y que lo disfrute porque es que yo estoy disfrutando muchísimo ese nieto y pues más que acá en Pereira yo puedo estar en contacto con él. Yo lo estoy viendo crecer, ya tiene diez meses.

Sí, y pues me he dedicado al trabajo, a hacer deporte, he incursionado un poquito en la pintura, pues porque yo hacía muchas cosas para la Comunidad [la iglesia] los fines de semana. Ahora tengo que ocuparlos en otras cosas. Entonces me dedico al deporte, a pintar, me gusta la gastronomía, cocino bastante. Me gusta la pastelería, hago tortas también. Es otra vida, muy diferente, y pues claro obviamente tengo (carraspera) un grupo de caminantes con los que camino los domingos, un grupo con los que hago gimnasia, en los que invierto el tiempo que invertía en la Comunidad.

César Moya: Y en tu vida sentimental, ¿qué ha pasado?

Germán Marín: Pues han pasado muchas cosas, ¿no? (carraspera y sonrisas). Hace como tres años tengo una relación y estoy felizmente enamorado. Ha sido rico vivir esta experiencia en libertad. Sí, absolutamente libre de que me señalen, de que me censuren, de que me digan qué está bien o qué está mal. Entonces disfruto, disfruto esa relación.

César Moya: Tú asumes una nueva vida, que es un poco paradójica con respecto a lo que te enseñaban en el cristianismo, pues tu esperabas una nueva vida en el sentido de que dejabas esa identidad sexual para, entre comillas, no seguir pecando. Entonces, ¿qué lectura teológica le haces a esto? ¿Cómo entiendes a Dios, a Cristo, al Espíritu moviéndose en una situación como la que tú has vivido? y que ahora dices, ¡soy feliz, me siento libre!

Germán Marín: Yo creo firmemente que Dios me ama, y me ama profundamente; que me acepta como soy, que acepta que yo me acepte como soy y que me valore como soy. Y que disfrute la vida en esa dimensión, porque ¡es que es mi naturaleza! Yo no hice nada para ser así. Entonces, yo no concibo un Dios listo para castigarme o para señalarme por el estilo de vida que tengo ahora. Es más, yo le doy gracias a Dios por la vida que tengo ahora. Por la relación que tengo y porque me siento más tranquilo, más libre, más en paz conmigo mismo.

César Moya: Y cuando dices que es una relación en la que te sientes libre ¿es porque es una relación abierta, pública, que estás libre de esos prejuicios?

Germán Marín: Sí. Sí.

César Moya: O sea, no tienes que ocultar nada, en ese sentido que estás diciendo que te sientes libre.

Germán Marín: Sí, claro.

César Moya: Plenamente.

Germán Marín: No tengo ningún problema que me señalen o que me vean con él, qué piensen o digan lo que quieran pensar o decir.

César Moya: Entonces, Germán, ya para ir terminando, ¿qué consejo o qué recomendaciones das tú a personas que viven situaciones similares a la tuya? Y ¿qué recomendaciones das a las iglesias para afrontar, de manera correcta, sana, adecuada esas experiencias que están en las iglesias pero que tal vez no hay personas con la misma decisión de poder decirlo públicamente, aceptarse como es y hacer que la vida sea feliz?

Germán Marín: Yo invitaría a la iglesia a obedecer el Evangelio, porque es que Jesús nos invita a amarnos como a nosotros mismos, amar al prójimo como a nosotros mismos. Y yo creo que lo que necesitamos, personas como yo, es valoración y aceptación dentro de las comunidades. Y la libertad de poder expresar lo que sentimos y lo que pensamos. Porque con el dogmatismo, pues uno piensa, donde yo diga esto me crucifican, me condenan. Entonces yo sí creo que debemos centrarnos más en el evangelio de Jesús. Empezando porque Jesús no habló del tema. O por lo menos yo no encuentro en el Evangelio ninguna referencia al respecto. Pero sí veo a Jesús en sus encuentros con este tipo de personas amándolas, cuidándolas, orientándolas, enseñándoles. Entonces, yo sí creo que la invitación tiene que ser al amor y a la aceptación, a la inclusión. Pero, la inclusión no como me la plantearon, ¿cierto?, como que "usted puede estar aquí, pero solo puede estar, no participar". ¡No!, ¡hay que darle participación!, ¡hay que darle voz y voto!, hay que amarlos, acogerlos y no señalarnos ni juzgarnos ni condenarnos por ser como somos.

Y pues a las personas, pues yo encuentro muchos cristianos en esa lucha. Pero no son capaces de salir del closet dentro de la Comunidad. Entonces me parece que esta es una sociedad demasiado hipócrita y con una doble moral y tenemos que reventarla para que seamos más transparentes, más sinceros, más auténticos, y seamos quien somos realmente.

César Moya: Germán, y ¿cómo estás nutriendo tu vida cristiana ahora? ¿Qué haces?

Germán Marín: Buena pregunta [carcajadas]. Muy buena pregunta porque, bueno, yo diría que no la estoy nutriendo. Yo creo que quedé cansado de la Comunidad. Quedé cansado como de tanta reflexión alrededor de la Biblia y tan poco práctica, ¿cierto? Pero obviamente que uno sí tiene espiritualidad, uno sí busca, de alguna manera, la espiritualidad, ¿cierto? Pero eso que yo llamaba espiritualidad, como el devocional, estudiar la Biblia y meditar, eso, no lo he vuelto a hacer.

César Moya: ¿Y el ir a la iglesia?

Germán Marín: Menos. Por ahí recibí una invitación de la [Iglesia] Metodista, pero casi que era para crear una comunidad metodista. Entonces yo dije que no. Porque supuestamente hay inclusión en ella del LGBTI y los líderes pueden ser homosexuales. Entonces, como que la invitación era, venga y haga comunidad con nosotros, sí, pero lidérela usted.

César Moya: Entonces, no te sientes llamado a eso ahora.

Germán Marín: No.

César Moya: Germán, yo sé que hay muchas cosas más que nos quedan sin conversar, pero aprecio mucho que nos hayas concedido este espacio, primero, porque creo que le enseña mucho a la iglesia a escuchar a personas como tú con este tipo de experiencias. Y segundo, porque nos confronta también, especialmente a los que no son tan abiertos, a pensar qué nos dice el Evangelio al respecto, a qué nos invita Jesús. Y tú ya lo has dicho, que la recomendación a las iglesias es que sean inclusivas, a que sigan el camino de Jesús. Entonces yo te agradezco mucho esto. Espero que sea de mucho beneficio para quienes lean la entrevista. Y que las personas, con testimonios como este, puedan encontrar luces para trabajar no solamente en la sociedad, sino especialmente en las iglesias, en cómo acompañar a personas que tienen esas identidades diferentes de lo convencional. Entonces, te agradezco mucho, Germán. No sé si tienes algo más que decir antes de despedirnos.

Germán Marín: Muchas gracias, César. Pues yo siempre he estado abierto al diálogo. Yo siempre quiero hablar con personas que de alguna manera les interesa el tema y que quieren investigar. La misma investigación de mi esposa [Martha] que me ha parecido interesante, ahí estaba, listo para colaborar y de qué manera se puede aportar algo. Muchas gracias, César.

César Moya: Germán, muchas gracias a ti.

RELEA Capítulo Colombia es una publicación semestral de la Red Latinoamericana de Estudios Anabautistas. En esta revista se ponen a disposición de las iglesias, organizaciones e instituciones afines, y cristianos interesados en la reflexión bíblica-teológica-pastoral los aportes de los miembros de esta Red. Los autores se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan la postura oficial de las iglesias.

relea

RED LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS ANABAUTISTAS

ISSN 2805-5896